د. نـائل جرجس

المسيحيّون
في المشرق العربيّ

نحو دولة المواطنة

دار المشرق

تمّ إنجاز هذا الكتاب بدعم من:
برنامج دعم البحث العربيّ لمبادرة الإصلاح العربيّ.

A
281.9
J619m

د. نائل جرجس

المسيحيّون
في المشرق العربيّ
نحو دولة المواطنة

دار المشرق

جميع الحقوق محفوظة، طبعة أولى ٢٠١٦

دار المشرق ش.م.م.
ص.ب. ١٦٦٧٧٨
الأشرفية، بيروت ٢١٥٠ ١١٠٠ لبنان
www.darelmachreq.com

ISBN 2-7214-7102-3

التوزيع: مكتبة إسطفان
موزعون ش.م.ل.
ص.ب: ٥٠١٦٥، فرن الشبّاك
بيروت - لبنان
هاتف: ٢٨٣٣٣٣ (٠١)
فاكس: ٢٨٩٣٣٣ (٠١)
info@librairiestephan.com
www.librairiestephan.com

مقدّمة

يُتيح هذا الكتاب قراءة الإشكاليّات المتعلّقة بالحريّة الدينيّة، واندماج الأقليّات الدينيّة، وإرساء دعائم الديمقراطيّة في دول المشرق العربيّ. إذ يُحلّل بشكل خاصّ بعض الجوانب السياسيّة والقانونيّة لوضع مسيحيّي المشرق في ضوء مبادئ حقوق الإنسان والشريعة الإسلاميّة، من دون تهميش دور سياسات الأنظمة الحاكمة وبعض العوامل التاريخيّة والدوليّة والإقليميّة والوطنيّة المؤثِّرة في هذا الصدد. هذا ولا يمكن معالجة قضيّة الأقليّة المسيحيّة في المشرق العربيّ من دون وضعها في سياقها الدوليّ (أوّلًا)، وفي سياقها الإقليميّ (ثانيًا)، ليتمّ في ختام هذه المقدّمة الوقوف على منهجيّة البحث المتَّبعة وإشكاليّته (ثالثًا)[1].

أوّلًا: السياق الدوليّ والأقليّة

تتطلّب إثارة مسألة الأقليّة في السياق الدوليّ الوقوف على قضيَّتَيْن رئيسيَّتَيْن في هذا المجال. **الأولى**: فشل الوصول إلى تعريف متّفق عليه لمصطلح الأقليّة في القانون الدوليّ (أ)، **والثانية**: أهميّة موضوع الأقليّات (ب).

أ - تعريف الأقليّة

يفتقر القانون الدوليّ إلى تعريف محدّد لمصطلح «الأقليّة»، وذلك على الرغم من

(١) الدكتور نائل جرجس من أبناء بلدة مرمريتا في سوريا، أكمل دراسته في كليّة الحقوق، جامعة دمشق، قبل أن يلتحق بجامعة غرنوبل الثانية - فرنسا لإتمام دراساته العليا، حيث حصل منها على شهادة ماجستير في القانون الدوليّ والأوربيّ، وشهادة الدكتوراه في حقوق الإنسان بدرجة مشرّف جدًّا مع تهنئة من أعضاء لجنة المناقشة كافّة. شارك في العديد من المؤتمرات العلميّة ونشر عددًا من المقالات العلميَّة في مجلّات عربيّة وأجنبيّة. عملَ مدرِّسًا جامعيًّا في كليّة الحقوق، جامعة باريس الجنوبيَّة، وكذلك باحثًا في مجال حقوق الإنسان وحوار الأديان في جامعة جنيف.

الجهود الحثيثة المبذولة من طرف خبراء حقوقيّين وقانونيّين في منظّمة الأمم المتّحدة. وفي إطار عمل هذه المنظّمة، يرى فريق العمل المعنيّ بحقوق الأقليّات أنّ «شعور الانتماء» لدى الأشخاص إلى أقليّة معيّنة أمرٌ أساسيٌّ في تحديد انتسابهم إلى هذه الأقليّة[٢]. وبذلك تكون رغبة الشخص، بحسب هذه التعريف، حاسمةً لتصنيف الانتماء من عدمه إلى أقليّة ما. ويؤخذ على هذا التعريف عدم إمكانيّة تعميمه، ولا سيّما في منطقة المشرق العربيّ التي يعود التصنيف فيها غالبًا إلى اعتبارات الدول وليس إلى شعور الانتماء هذا[٣]. ويمكن بشكل عامّ إطلاق مصطلح «الأقليّة» على مجموعة من الأشخاص في وضع عدديّ أو سياسيّ غير مهيمن في دولة ما، تجمع بينهم صفات مشتركة، سواء ألغوية كانت أو عرقيّة أو اجتماعيّة أو ثقافيّة، إلخ[٤]. ولغياب وجود تعريف محدّد ومتّفق عليه عالميًّا لمصطلح «الأقليّة» ثمّة آثارٌ سلبيّة تتمثّل أبرزها في عدم تشجيع الدول على الاعتراف بأقليّاتها، ومن ثمّ تعزيز احترام حقوقها ومعالجة قضاياها. ومع ذلك لم يتوقّف العمل على الأصعدة الدوليّة المختلفة وحتّى الإقليميّة من أجل التطرّق إلى قضايا الأقليّات التي يتحقّق اندماجها في مجتمعاتها من خلال مراعاة حقوقها المختلفة ولا سيّما عدم التمييز في الحقوق والواجبات وأمام القانون من الناحية الأولى، والحفاظ على هويّتها سواء أعلى المستوى الدينيّ كان أم اللغويّ أو حتّى الثقافيّ بشكل عامّ، من الناحية الثانية.

تجدر الإشارة أخيرًا إلى ما يثير مصطلح «الأقليّة» من حساسيّة، الأمر الذي يتبيّن من مواقف العديد من الدول، ولا سيّما العربيّة، الرافضة الاعتراف بأقليّاتها في المنابر الدوليّة وخاصّة أثناء إعداد صكوك حقوق الإنسان الدوليّة[٥]. وينعكس هذا الإنكار على

(٢) «Définition des minorités, Groupe de travail sur les minorités», document E/CN.4/Sub.2/ AC.5/ 1996/WP.1, 14 février 1996, p.5.

(٣) أنظر لاحقًا.

(٤) F. CAPOTORTI; *Rapport spécial présenté à la Sous-commission de la lutte contre la discrimination et de la protection des minorités*, UN.doc E/CN.4/52, E/CN.4/Sub.2/38, 1977.

للمزيد عن تعريف الأقليّة، انظر برهان غليون، **المسألة الطائفيّة ومشكلة الأقليّات**، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الدار العربيّة للعلوم ناشرون، الطبعة الثالثة، ٢٠١٢، ص٣٣ وما بعدها.

(٥) أنظر لاحقًا.

الصعيد الوطنيّ، فلا تعترف الأنظمة السياسيّة لهذه الدول بالأقليّات على الرغم من معاملة بعضها بتمييز قانونيّ وعمليّ واضح، وعدم الاعتراف هذا يتّسق واتّجاه تيّار واسع من أبناء الغالبيّة، يتنكّر بدوره لمشكلة الأقليّات وحتّى حقوقها[٦]. فيتّسع إنكار المشكلة ليشمل غالبيّة السكّان، سواء من المسلمين أو من المسيحيّين. فالمسلمون قد يَرون بإثارة قضايا الأقليّات استمرارًا لاضطهادهم باسم حماية المنتمين إلى الأقليّات، كما كانت عليه الحال سابقًا على يد الأنظمة الغربيّة الاستعماريّة أو حاليًّا في بعض دول المشرق وبخاصّةٍ سوريا. في حين يرى المسيحيّون بمصطلح «الأقليّة» معنًى سلبيًّا يحدّ من دورهم وفعّاليّتهم في المجتمع لصالح فرض منطق الأغلبيّة، كما يعدّون أنفسهم أصحاب الأرض الأصليّين. وفي إطار ذلك يقول المطران عطا الله حنّا: «المسيحيّون ليسوا أقليّة في فلسطين وليسوا أقليّة في سوريا أو لبنان أو في مصر أو الأردنّ أو في العراق وغيرها من الدول، فهذا هو وطننا وهذه هي أرضنا»[٧]. وفي الأحوال كافّة وبصرف النظر عن استخدام مصطلح «الأقليّة» أو تجنّبه، تظلّ قضايا الأقليّات - التي لن يختلف الباحثون في مدى تعقيداتها وآثارها الواضحة - قائمة؛ بل يمكن أن يزيد إنكارها من هذه التعقيدات. وفي إطار ذلك يقول برهان غليون: «مشكلة الأقليّات الدينيّة ليست جديدة في العالم العربيّ، لكنّها بعد أن تحوّلت إلى مُحرّمات يمنع الحديث عنها، كُبتت في اللاشعور القوميّ كي لا تخرج إلى الوعي إلّا من خلال مرآة أخرى ليس لها علاقة مباشرة بالتمايزَيْن الفكريّ والثقافيّ، وهي مرآة الصراع السياسيّ»[٨].

ب - أهميّة الموضوع

تكاد لا تخلو دولة في العالم من أقليّة قوميّة أو إثنيّة أو دينيّة أو لغويّة، ويبدو هذا

(٦) ومع ذلك يتمّ الاعتراف بالأقليّات المسيحيّة ضمنيًّا بسبب التشريعات التي تُشير إليهم، خاصّة في مجال الأحوال الشخصيّة؛ في حين أنّ أتباع أقليّات دينيّة أخرى ليس لهم أيّ اعتراف قانونيّ لا ضمنيّ ولا صريح، وذلك بسبب عدم تطابقهم إمّا مع التيّار السياسيّ المسيطر مثل شهود يهوه، وإمّا مع التفسير الشائع للدّين الإسلاميّ كالأقليّة البهائيّة. فالأشخاص المنتمون إلى هذه الأقليّات المحظورة يتعرّضون للاضطهاد الشديد في بلدان المشرق العربيّ، وهم مجبرون على الانتماء في وثائقهم الثبوتيّة إلى دين معترَف به، فضلًا عن معاناتهم من انتهاكات أخرى كاعتقالٍ تعسّفيّ وتعذيب، إلخ.

(٧) عطا الله حنّا، «المسيحيّون العرب ليسوا أقليّات في أوطانهم ولا نطلب حمايةً من أحد»، **الخليج الإماراتيّة**، ١١/٣/٢٠١٢.

(٨) برهان غليون، **المسألة الطائفيّة ومشكلة الأقليّات**، **مرجع سابق**، ص٢٥-٢٦.

الأمر على تزايد في ظلّ الهجرات المختلفة والتمازج الذي يشهده العالم. وتعدّ مسألة الأقليّات من أشدّ القضايا الشائكة ليس في العالم العربيّ وحسب، بل في العديد من دول العالم. فطالما أسفرت هذه القضايا عن نزاعات أهليّة وتدخّلات خارجيّة وزعزعة للوحدة الوطنيّة والاستقرار السياسيّ للدول، فضلًا عن الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان(٩). من هنا تبدو أهميّة معالجة قضايا الأقليّات والتوصّل إلى سياسات مناسبة لذلك، ليس من أجل تحقيق الاستقرار السياسيّ ووحدة أراضي الدول المعنيّة والحدّ من التدخّلات الخارجيّة ذات الصبغة الاستعمارية وحسب، بل أيضًا من أجل المضيّ قدمًا باتّجاه التنمية والازدهار وإرساء دعائم الحكم الرشيد والديمقراطيّة.

لا تتحقّق الديمقراطيّة ما لم يتمّ ضمان احترام حقوق الأقليّات؛ فمن المغالطة قصر الديمقراطيّة على الانتخابات لأنّها جزء لا يتجزّأ من حقوق الإنسان بما فيها الأقليّات، وهذا ما أكّده صراحةً إعلان وبرنامج عمل فيينا للعام ١٩٩٣، وقد جاء في فقرته الثامنة أنّ «الديمقراطيّة والتنمية واحترام حقوق الإنسان والحريّات الأساسيّة، أمور مترابطة ويعزّز بعضُها بعضًا»(١٠). ولذلك فإنّ أيّ تشريع قانونيّ، حتّى لو تمّ سنّه عن طريق استفتاء شعبيّ أو برلمانات منتخَبَة، يجب أن يحترم حقوق الإنسان والأقليّة مهما صغر عددها(١١). وهكذا نعتقد هذا الترابط الوثيق بين حقوق الأقليّات والديمقراطيّة التي تصبّ في مصلحة المواطنين القائمين جميعًا في دولة معيّنة. ومن هنا تُعدّ مسألة الأقليّات من أبرز التحدّيات التي تواجهها الأنظمة السياسيّة العربيّة التي قد

(٩) وقد قال الكاتب دهام العزواي في طرحه التساؤلات عن الأبعاد السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة لمشكلة الأقليّات، إنّها: «أصبحت اليوم بمثابة القنبلة الموقوتة التي أخذت تهدّد بانفجار الواقع السياسيّ والاجتماعيّ للكثير من الأقطار العربيّة، ولا سيّما تلك التي يضعف فيها خيط الترابط الداخليّ، وتسود علاقات أبنائها حالة من الشكّ والريبة». دهام محمّد دهام العزواي، **الأقليّات والأمن القوميّ العربيّ: دراسة في البُعد الداخليّ والإقليميّ والدوليّ**، عمّان، دار وائل للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣، ص١٣.

(١٠) **إعلان وبرنامج عمل فيينا، المؤتمر الدوليّ لحقوق الإنسان**، فيينّا، ١٤-٢٥ حزيران/يوليو ١٩٩٣، أوّلًا، ص٨.

(١١) ومن هنا تبدو أهميّة أنسنة أغلب الدساتير العربيّة وتحديثها، وهي لا تزال تُهيمن عليها الهويّة الدينيّة والإيديولوجيا السياسيّة للأنظمة الحاكمة، وكذلك تشديد الرقابة الدستوريّة سواء على القوانين الحاليّة أو على مشاريع القوانين بشكل يؤدّي إلى استبعاد كلّ ما يتعارض وهكذا دساتير، وبالتالي ومنظومة حقوق الإنسان بمفهومها الدوليّ.

تفرزها التطوّرات الراهنة التي يشهدها العالم العربيّ. فاحترام حقوق الأقلّيّات في ظلّ التحوّلات السياسيّة أمرٌ أساسيّ للحفاظ على وجودها وتحقيق اندماجها في مجتمعاتها على أساس من المساواة التامّة والاحترام لهويّاتها الثقافيّة وإشراكها في الحياة العامّة والسياسيّة، بما يُسهم في تحقيق نهضة هذه المجتمعات وغناها الثقافيّ وتجاوزها مشكلة الأقليّات، وفي هذا فائدة ليس للمنتمين إلى الأقليّات وحسب، بل لأبناء الوطن عامّة. يقول برهان غليون في هذا الصدد إنّ: «مشكلة الأقليّات هي إذن بالدرجة الأولى مشكلة الأغلبيّة، أي مشكلة المجتمع العامّ ذاته»(١٢). ويضيف غليون في تحليله لأساس قضيّة الأقليّة: «إذن لا تنشأ مشكلة الأقليّة إلّا عندما تكون هناك مشكلة أغلبيّة، أي عندما تعجز طبقة اجتماعيّة واسعة عن تحقيق مواطنيّتها في الدولة، وتفشل في تغيير هذه الدولة فتنكفئ إلى حلّ مشكلتها، ليس على صعيد المجتمع السياسيّ، لكن على صعيد المجتمع المدنيّ (العصبويّة)، أي في إطار السلطة التي تملكها والواقعة غير الرسميّة»(١٣).

ثانيًا: السياق الإقليميّ ومسيحيّو المشرق العربيّ

سنبدأ بتسليط الضوء على خصوصيّة المشرق العربيّ وصفاته العامّة بما في ذلك تأثير الموروث الدينيّ (أ)؛ لننتقل إلى آثار ذلك على المسيحيّين بشكل خاصّ، ولا سيّما وجودهم ومستقبلهم في هذه المنطقة إبّان العقود المنصرمة، وفي ظلّ الأوضاع الحاليّة (ب).

أ - خصوصيّة المشرق العربيّ وملامحه العامّة

تُعدّ منطقة المشرق العربيّ(١٤)، مهد الأديان الإبراهيميّة الثلاثة، من أغنى مناطق العالم بالأقليّات الدينيّة، الأمر الذي ألقى بظلاله على مناحي الحياة المختلفة السياسيّة والثقافيّة والاجتماعيّة والقانونيّة. وفي إطار التنوّع الدينيّ الشديد هذا في كلّ

(١٢) برهان غليون، **المسألة الطائفيّة ومشكلة الأقليّات، مرجع سابق**، ص٣٨.

(١٣) **المرجع نفسه**، ص٤٥-٤٦.

(١٤) إنّ استخدام مصطلح «المشرق العربيّ» في هذا الكتاب لا يعني على الإطلاق فرض أو تحديد هويّة عربيّة عامّة لهذه المنطقة الغنيّة بمكوّناتها غير العربيّة. يشير هذا المصطلح إلى دول المشرق ذات الغالبيّة العربيّة، وبالتالي يستثني بعض الدول غير العربيّة الأخرى من منطقة المشرق كإيران وتركيا.

من سوريا ولبنان والأردنّ وفلسطين والعراق ومصر، يمكن التمييز بين نوعَيْن من الأقليّات الدينيّة: **أوّلها**، الأقليّات التي تختلف عن الأغلبيّة بتفسيرها التشريع الإسلاميّ كالشيعة والموحّدين الدروز والإسماعيليّين والإيزيديّين؛ **ثانيها**، المنتمون إلى غير الديانة الإسلاميّة كاليهود والمسيحيّين والبهائيّين. وهناك بالتأكيد مَنْ يتبع أكثر من أقليّة في الوقت نفسه، كالكرديّ المسيحيّ أو حتّى السريانيّ، الأمر الذي يمكن أن يعرّضه أحيانًا لنوعَيْن من التمييز (المزدوج): على أساس الدِّين بصفته غير مسلم، وكذلك على أساس الإثنيّة التي ينتمي إليها بصفته غير عربيّ. ومن بين هذه الأقليّات ما هو معترف بها بشكل رسميّ، وما هو محظور كشهود يهوا والبهائيّين الذين يتبعون في أوراقهم الثبوتيّة الشخصيّة الديانات المُعْتَرف بها بخرق واضح لمبدأ الحريّة الدينيّة. تمتاز إذًا دول المشرق العربيّ كما بقيّة دول العالم العربيّ، بفرض الدِّين على جميع مواطنيها، وكذلك في تقييد تغيير الدِّين إلى غير الإسلام؛ وفي هذا أيضًا انتهاك واضح لمبدأ الحريّة الدينيّة الذي يشتمل بالضرورة على حريّة الإيمان أو عدم الإيمان، حريّة الانتماء أو عدم الانتماء إلى دين أو طائفة معيّنة، وبالتأكيد حقّ تغيير الدِّين وعدم التعرّض للتمييز على أساس الانتماء الدينيّ. كما تتبع هذه الحريّة حقوقٌ مختلفة كممارسة الشعائر الدينيّة وعقد الاجتماعات الدينيّة وبناء أماكن العبادة وترميمها.

وفي إطار عدم الإيمان، يمكننا أيضًا التمييز بين فئة **أولى** من الأشخاص المؤمنين المتديّنين سواء من المسلمين أو من غير المسلمين؛ والفئة **الثانية** من غير المؤمنين الذين تعاملهم دولهم على أنّهم منتمون إلى ديانة معيّنة؛ وبالتالي تُطبّق عليهم في مجال الأحوال الشخصيّة[١٥] قوانين دينيّة لا يعترفون بها. هذا وتمتاز دول المشرق العربيّ بتعدّد تشريعات الأحوال الشخصيّة تبعًا لانتماء المواطنين الدينيّ، بحيث يُطبّق على اليهود والمسيحيّين شرائعهم الدينيّة الخاصّة بهم في مجال الأحوال الشخصيّة، في حين يحتكم المسلمون إلى التشريعات المستقاة من الشريعة الإسلاميّة[١٦]. بالإضافة إلى هذه التشريعات، تتنوّع المحاكم الدينيّة في دول المشرق العربيّ بحسب تبعيّة المواطنين الدينيّة والطائفيّة، فثمّة المحاكم الروحيّة للمسيحيّين، والمذهبيّة للدروز، والشرعيّة للمسلمين، وحتّى الجعفريّة للطائفة الشيعيّة[١٧]. وبذلك تُعتبر الأحوال

(١٥) تشتمل الأحوال الشخصيّة على جميع القضايا المتعلّقة بالعائلة، بما فيها الزواج والطلاق والحضانة والنفقة والميراث.

(١٦) سيتمّ شرح التعدّديّة في مجال الأحوال الشخصيّة بالتفصيل لاحقًا.

(١٧) يذكر أنّ مصر ألغت المحاكم الدينيّة كما سنبيّنه لاحقًا.

الشخصيّة من أبرز المجالات تأثُّرًا بالدِّين في دول المشرق العربيّ ذات الصبغة الدينيّة الإسلاميّة كما سنرى لاحقًا.

وقد شكّل هذا الموروث التقليديّ والدينيّ لمسألة الأقليّات شروخًا مجتمعيّة كانت ولا تزال أرضًا خصبةً لتدخّلات سياسيّة، ليس من طرف بعض الدول الخارجيّة وحسب من أجل تعزيز المشكلات والانقسامات في المجتمعات التي يقيمون فيها حتّى يسهل لهم الهيمنة عليها، بل أيضًا من طرف بعض الأنظمة التسلّطية الحاكمة. فعلى صعيد التدخّلات الخارجيّة، تعود جذورها إلى حقبات الحروب الصليبيّة ولكن تبرز ذروتها في نهاية حكم الإمبرطوريّة العثمانيّة عندما تدخّلت روسيا باسم حماية الطوائف المنبثقة عن البيزنطيّة، في حين تذرّعت فرنسا بحماية الكاثوليك فيها. وقال جورج قرم بهذا الخصوص: «إنّ هذه الحاميات هي أجهزة حرب جغرافيّة سياسيّة أكثر منها آليّات فعليّة تحمي المجموعات من الاضطهاد مهما كان نوعه. ومهما كان إيحاؤها، إمّا عصريّة تقوم على مفهوم الأقليّة، وإما تقليديّة تقوم على الامتيازات، فإنّ طبيعة الديناميكيّة التي تحرّك الحماية هي جغرافيّة سياسيّة، وتهدف بالنسبة إلى الدول الأوروبيّة إلى تأكيد تأثيرها في الإمبرطوريّة العثمانيّة الضعيفة وتحضير تقسيمها»[١٨].

وبذلك تتعدّد أسباب انتهاكات حقوق الإنسان في المشرق العربيّ، فهي تنبع بشكل أساسيّ من سياسيات الأنظمة الحاكمة، وأيضًا من تأثير الدِّين والعادات الموروثة في القوانين، وهو ما يعقّد الأوضاع ويجعل من الصعب تجاوزها نظرًا إلى المقاومة الشعبيّة لأيّ إلغاء أو تعديل مصادر هذه الانتهاكات. فالإسلام في المشرق العربيّ يتجاوز تأثيره في مسألة العبادات ليشمل مناحي الحياة كافّة بما فيها الثقافيّة والسياسيّة والتشريعيّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ انتهاكات حقوق الإنسان ذات المصدر الدينيّ غير محصورة بالإسلام وحسب، بل تعود إلى غالبيّة الأديان. فإسرائيل تطبّق تشريعات تمييزيّة على المواطنين الذين لا يدينون بالديانة اليهوديّة باسم تفسيرها الدِّين اليهوديّ[١٩]، وكذلك الأمر في بعض الدول ذات الغالبيّة المسيحيّة التي تطبّق باسم

(١٨) جورج قرم، «الجغرافيا السياسيّة للأقليّات في الشرق الأوسط، نداء وطن»، ٢٢ و٢٣ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٩٨. منشورة أيضًا في مجلّة **معلومات**، «الأقليّات بين المواطنة والولاءات»، العدد السادس بعد المائة، أيلول/سبتمبر ٢٠١٢، ص١٠٠-١٠٧، (أنظر ص١٠١-١٠٢).

(١٩) Sami ALDEEB, *Discriminations contre les non-juifs tant chrétiens que musulmans*, Pax Christi, Lausanne, Pâques 1992, 36 p.

الدِّين تشريعات متعارضة وحقوق الإنسان. ويطبّق العديد من الدول بما فيها بلدان المشرق العربيّ باسم دين الأغلبيّة، تشريعات مبنيّة على التمييز الدينيّ، وبخاصّة في مجال الأحوال الشخصيّة. هذه القواعد تؤثّر في الأشخاص الذين ينتمون إلى الأقليّات الدينيّة التي تعيش في تلك الدول، والتي لا يمكن احترام حقوقها من دون استبعاد هذه التشريعات الدينيّة لصالح تطبيق قوانين وضعيّة قائمة على المساواة التامّة بين المواطنين.

تزداد حساسيّة مسألة الأقليّات في المشرق العربيّ نظرًا إلى عدم اعتراف الأنظمة الحاكمة بوجود أقليّات دينيّة على أراضيها وبتجاهلها المطالب المحقّة، وأيضًا إلى انسجام الثقافة الشعبيّة الغالبة مع هذه السياسات. وما تجاهل إشكاليّات الأقليّة هذا إلّا سبب في تفاقم التوتّر والطائفيّة، كما يشهد على ذلك الوضع العراقيّ بعد العام ٢٠٠٣، والوضع السوريّ في السنوات القليلة الماضية. كما أدّى عدم احترام حقوق المنتمين إلى الأقليّات إلى تعزيز نزعة الانفصال والشروخات المجتمعيّة، فضلًا عن عدم الاستقرار السياسيّ. هذا وتتعقّد قضايا الأقليّات في المشرق العربيّ يومًا بعد يوم، نتيجة الأحداث المختلفة التي تعصف بهذه المنطقة، والتي تؤثّر سلبًا في التعايش بين الأديان[٢٠]. كما أنّ فكرة صدام الحضارات المطروحة بشكلٍ متزايدٍ في الخطاب الدينيّ، لا تهدّد التعايش بين الأشخاص المنتمين إلى الجماعات الدينيّة المختلفة[٢١] وحسب، بل أيضًا استمرار حضور الأقليّات الدينيّة في منطقة المشرق العربيّ.

لكن ما يبعث الأمل هو الانفتاح على بعض قضايا حقوق الإنسان، وبروز تيّار من دعاة الدولة المدنيّة الذي بدأ يشقّ صفوفه في أوساط قاطني هذه المنطقة، سواء أمن المسيحيّين كانوا أم المسلمين أم غيرهم. فتأصيل مبادئ دولة المواطنة[٢٢] يمكن

(٢٠) لقد كان لقيام نظام الحكم الدينيّ في إيران على إثر اندلاع الثورة الإيرانيّة العام ١٩٧٩ دورٌ في إعادة تفعيل الدِّين الإسلاميّ في بعض دول الشرق الأوسط.

(٢١) يُلاحظ الخلط، حتّى في أوروبّا، بين المسلمين والإسلاميِّين الراديكاليِّين الذين يشكِّلون خطرًا على الإنسانيّة ككلّ، بما في ذلك المسلمين وغير المسلمين. فيتعرّض المسلمون أنفسهم للعنف باسم الدِّين الإسلاميّ، وغالبًا ما يكونون ضحايا للأعمال الإرهابيّة التي يرتكبها المتطرِّفون. إنَّ هذا الخلط والتعميم قد يدفعان ببعض المسلمين لتبنِّي إيديولوجيا راديكاليَّةٍ، كما هو الحال منذ إعلان الحرب على الإرهاب في إثر أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١.

(٢٢) برزَ مفهومَ المواطنة على إثر إنشاء الدولة الوطنيَّة الحديثة بعد تفكّك الدول أو الأمبرطوريّات الدينيَّة، وبذلك تمّ الحدّ من التمييز القائم على أساس الدِّين لصالح نوع آخر من التمييز قائمٍ على الجنسيّة. =

أن يؤدّي إلى إيجاد حلول قانونيّة وسياسيّة دائمة تناسب حتّى قضايا الأقليّات التي طالما كانت أحد أهم الأسباب في انتشار أعمال العنف وتصاعد الاحتقانات المؤدّية أحيانًا إلى تفجّر الحروب الأهليّة التي تمتدّ آثارها إلى خارج حدود الدولة المعنيَّة. لقد تزامن تعزيز طرح قضايا الأقليّات على الصعيد الدوليّ والإقليميّ مع بروز العديد من الحركات الفكريّة اليساريّة وتعمّق جذورها في المنطقة العربيّة في بدايات القرن التاسع عشر، مفسحة المجال لظهور إيديولوجيات غير دينيّة لتشكّل بداية اندماج غير المسلمين في مجتمعاتهم على أساس فكرة الوطن التي حلّت إلى حدّ ما محلّ مفهوم الأمّة القائم على الفصل بين المسلمين وغير المسلمين. كما شهدت فترة الانتداب الأجنبيّ استصدار العديد من القوانين الوضعيّة القائمة على المساواة بين المواطنين، الأمر الذي أسهم في تعزيز الوضع القانونيّ لغير المسلمين، والحدّ من التأثير الدينيّ في الدول والقوانين في المجتمعات العربيّة. وقد ترافقت هذه التطوّرات التشريعيّة مع تعزيز دور المفكّرين الإسلاميّين المعاصرين الذين أسهموا في إعادة قراءة أو تفسير أحكام الشريعة الإسلاميّة، بما ينسجم والشرعة الدوليّة لحقوق الإنسان[٢٣] وخاصّة حقوق المنتمين إلى الأقليّات الدينيّة.

ب - مسيحيّو المشرق بين الماضي والحاضر

سنتطرّق في هذا الحيّز إلى الوجود المسيحيّ في المشرق (١)، قبل تسليط الضوء على وضع المسيحيّين في ظلّ الأوضاع الراهنة (٢).

١ - الوجود المسيحيّ في المشرق: تناقص مستمرّ

لم ينفكّ عدد المسيحيّين في المشرق العربيّ عن التراجع، ممّا يقلّل من تأثيرهم ويزيد من خطر انعدام وجودهم، وهو ما قد يقضي على وجه المشرق العربيّ المتعدّد،

=هذه الأخيرة تمنح حقوق المواطنة لمواطني بلد معيَّن، ومع ذلك يستمرّ التمييز بحقّ عديمي الجنسيَّة أو الأجانب المقيمين في ذلك البلد. فلا تزال هاتان الشريحتان تُعانيان التمييز خاصّة في ظلّ الهجرات والاختلاط السكّانيّ المتزايدَيْن. بالتالي نعتقد أنّ حقوق المواطنة يجب أن تتّسع لتشمل هذه الشرائح من الأشخاص بصفتها الإنسانيّة، فحقوق الإنسان يجب أن تكون عالميّة بصرف النظر عن الدِّين، وعن الجنسيّة أو الأصل أو بلد المنشأ.

(٢٣) نقصد بهذه الشرعة مجموعة المواثيق الدوليّة المتعلّقة بحقوق الإنسان، والتي تمّ اعتمادها في إطار منظّمة الأمم المتّحدة، كما سنرى لاحقًا.

وقد يؤدّي إلى إفراغ هذ المنطقة التي هي مهد المسيحيَّة، من قاطنيها الأصليين. فقد شهد القرن الماضي أحداثًا أليمة سبّبت نقصًا كبيرًا في أعداد المسيحيين، سواء نتيجة لتصفيتهم الجسديَّة، أو لهجرتهم التي تزامنت مع هكذا تصفيات ومجازر جماعيَّة. وقد قُدّر عدد المسيحيّين في المشرق العربيّ العام ١٩١٤ بنسبة أربع وعشرين بالمئة (٢٤٪) من السكّان، في حين لم تتجاوز، في نهاية القرن الماضي الستّ وثلاثة أعشار بالمئة (٦,٣٪)(٢٤). فكان ولا يزال للمجازر التي عايشها مسيحيّو سوريا ولبنان في العام ١٨٦٠ وقعٌ كبير في نفوس هذه الأقليَّة. ولم تمرّ غير عقود قليلة قبل أن تعود حملات التطهير إلى الفتك بالأرمن والآشوريين وذلك إبّان العامين ١٩١٥-١٩١٦. وبعد تفكّك الإمبراطوريّة العثمانيّة، صاحبة المسؤوليّة الرئيسيّة عن هذه المجازر والتصفيات، بدأت مرحلة الانتدابات الأجنبيّة، الفرنسيَّة والبريطانيَّة، في المشرق العربيّ، وقد هيّأت فيها ظروفًا لأجواء وطنيّة يتخلّلها تعزيزٌ للتيّارات القوميّة العروبيّة على حساب الدينيّة، ولإنشاء الدول الوطنيّة الحديثة التي نعمَ فيها المسيحيّون بنوع من الأمان، وحتّى الحقوق التي لم يعهدوها سابقا كتبوّئهم مناصب قياديّة في دولهم الجديدة التي بدأت تتأصّل فيها حقوق المساواة بين المواطنين(٢٥). ومع أنّ حقوق المواطنة والتعايش الدينيّ ازدادت بعد استقلال هذه الدول عن سلطات الانتداب، فإنّ الديمقراطيّات الوليدة لم تدم طويلًا قبل أن تتخلخل لصالح بدء مرحلة الديكتاتوريّات التي تبعتها هجرات واسعة في أوساط المسيحيّين، وبخاصّة من الذين احتكّوا بالغرب وأفكاره الليبراليّة ممّا أسهم في انفتاحهم الفكريّ ومن ثمّ هجرتهم. فلم تكن الهجرة حلًّا للخلاص من التمييز وانعدام الأمن وتحسين الظروف المعيشيَّة فحسب، بل أيضًا

(٢٤) Andrea Pacini, (sous dir), «Les communautés chrétiennes dans le monde arabe: le defi de l'avenir», in: *Proche Orient Chrétien* (numéro spécial), tome 47, Institut supérieur de sciences religieuses, Beyrouth, 1997, p. 31.

(٢٥) يذهب غليون إلى أبعد من ذلك بقوله: «أحدث ظهور الغرب على ساحة السياسة الشرقيَّة قلبًا للأدوار، على الصعيدَيْن الاقتصاديّ والثقافيّ. فبمجرّد هذا الظهور بدأت الأقليّات المباحة تأخذ وزنًا اقتصاديًّا جعلها واقعيًّا بعيدة كلّ البعد من وضعيّة الجماعات الهرطوقيّة المعزولة والراضخة التي كانت تتمتّع بها. وما كان لهذه الواقعة إلا أنّ تقرّبها أكثر من السلطة السياسيّة، لتصبح في ما بعد الدعم الحقيقيّ الفعليّ بالأفكار والإطارات لحركة التحديث وللسلاطين المستبدّين والمتنوّرين الراغبين في هذا التحديث منذ محمّد عليّ حتّى اليوم». برهان غليون، **المسألة الطائفيّة ومشكلة الأقليّات، مرجع سابق**، ص٥٩.

لأنّ غالبيّة المسيحيّين كانوا ذا فكر منفتح وعصريّين نتيجة معاشرتهم المدارس التبشيريّة والغربيّة، وهذا ما جعل حياتهم صعبة في مجتمع منغلق ومتأثّر بالتقاليد والقوانين الإسلاميَّة والقيود المفروضة على الحريّات العامّة وحتّى الاستثمارات الاقتصاديّة. ويقول جورج قرم في هذا الصدد: «ستتضاعف الهجرة إثر الحرب العالميّة الثانية، عندما حصلت انقلابات في مصر وسوريا والعراق أطاحت بالأنظمة البرلمانيّة فيها وأقامت ديكتاتوريّات. وسنرى أنّ الأنظمة لم تضطهد المسيحيّين بشكل خاصّ، لكن الرأسمال الثقافيّ الذي تلقّوه في المؤسّسات الغربيّة المتمركزة في هذه البلدان جعلت من المستحيل لهم أن يتحمّلوا الديكتاتوريّة بعد أن عايشوا الثقافة الغربيّة، كما ستزيد عمليّات التأميم للمدارس أو الجامعات الأجنبيّة من قلق المسيحيين الذين اعتادوا منذ عدّة أجيال على (امتيازات) تعليم أوروبيّ مميّز»(٢٦). وقد استمرّت الهجرة نتيجة فشل المشاريع القوميّة وعجزها عن تحقيق أهدافها، ما رافق ذلك من تنامي حركات الإسلام السياسيّ والتطرّف الدينيّ وتدهور الظروف السياسيّة والاقتصاديّة في بلدان المشرق العربيّ.

ويُضاف إلى هذه الهجرة أسباب أخرى أدّت إلى تناقص في أعداد المسيحيّين، كنسبة الولادة المنخفضة لديهم مقارنة بنسبة الولادة عند أبناء وطنهم من المسلمين. كما يحقّ للمسلم في تعدّد الزوجات بخلاف المسيحيّين في المشرق. يعتبر أيضًا النظام التعدّديّ للأحوال الشخصيّة وما يتضمّنه من أسلمة، أحد الأسباب الرئيسيَّة المؤدّية إلى

(٢٦) جورج قرم، **مرجع سابق**، ص١٠٥. ويتحدّث ميشال إدّه، الوزير اللبنانيّ السابق، عن عدّة أسباب وأيضًا عدّة فترات لهجرة المسيحيّين. فيُشير إلى سياسة التتريك التي اتّبعتها الإمبرطوريّة العثمانيّة، ثمّ إلى المجاعة إبان الحرب العالميّة الأولى، ومن بعدها قيام دولة إسرائيل وما رافق ذلك من هجرة مسيحيّي فلسطين وتهجيرهم. ويضيف إلى ذلك دور الأصوليّات الدينيَّة والأنظمة الاستبداديّة في عمليّات التهجير هذه. أنظر: ميشال إده، «الفاتيكان هو اليوم المحامي الأوّل عن بقاء المسيحيّين في المشرق»، **معلومات**، العدد الثاني عشر بعد المائة، آذار/مارس ٢٠١٣، ص١٠٨. أمّا إيلي الفرزلي، رئيس المجلس النيابيّ اللبنانيّ السابق، يقول بعد وقوفه على مثل هذه الأسباب، إنّ «هجرة المسيحيّين تعني رحيلهم نهائيًّا، بينما هجرة المسلمين تكون بنسبة كبيرة مرحليّة». إيلي الفرزلي، «التقاء جهود الكنيستَيْن الكاثوليكيّة والأرثوذكسيّة للحفاظ على وجود المسيحيّين العرب»، **معلومات، المرجع السابق**، ص١١١-١١٢. لمزيد من المعلومات عن ظاهرة هجرة المسيحيّين، انظر، رياض جرجور، **كنائس الشرق الأوسط والتحدّيات الراهنة**، منشورات مجلس كنائس الشرق الأوسط، بيروت، طبعة أولى، ٢٠٠٣، ص٨٩ وما بعد.

الانخفاض المتنامي في أعداد المسيحيّين في المشرق العربيّ. ويحاول المسيحيّون ولاسيّما في سوريا، التملّص من الخدمة العسكريّة الإلزاميّة التي تستمرّ سنوات والتي ازدادت أخطارها في ظلّ الصراع المسلّح القائم. هذه الهجرة إلى الغرب قد تكون أيسر عند المسيحيّين لأنّ عقيدته الدينيّة لا تشكّل عقبة في وجه اندماجهم في المجتمعات الأوروبيّة والتي لا يشكّل وجودهم فيها أيّ تهديد أمنيّ. يُضاف إلى هذه التسهيلات لمسيحيّي المشرق من طرف أفراد عائلاتهم وأقاربهم الذين سبقوهم في الهجرة للحصول على تأشيرات الدخول. واليوم تُطرح مسألة وجود المسيحيّين بوضوح وشدّة أكبر على إثر اندلاع نزاعات مسلّحة وتنامي التيّارات المتطرّفة التكفيريّة في منطقة المشرق العربيّ التي لا تفتأ عن تكفير المسلمين أنفسهم، وهذا ما يدعو إلى التساؤل عن مستقبل المسيحيّين في ظلّ التحوّلات التي تشهدها هذه المنطقة وإمكانيّة صمودهم فيها[٢٧]. وتجدر الإشارة إلى وعي الكثير من المثقّفين المسلمين أهميّة استمرار وجود المسيحيّين في المشرق، معتبرين رحيلهم ليس ضربةً للتنوّع والغنى الثقافيّ وحسب، بل أيضًا استنزاف للكفاءات والقدرات العلميّة وفي الوقت نفسه انتعاش ثقافة الانغلاق وتعزيز صورة الإسلام الرافض الآخر ممّا سيزيد من الإسلاموفوبيا[٢٨]. كما يمكن أن يؤدّي غياب التنوّع الدينيّ على حساب هيمنة غالبيّة إسلاميّة إلى تعزيز حجج دعاة تطبيق الشريعة الإسلاميّة على اعتبار أنّ جميع المواطنين أو غالبيّتهم العظمى من المسلمين.

٢ - المسيحيّون والأوضاع الراهنة

تواجه الأقليّة المسيحيّة كغيرها من الأقليّات الدينيّة، عقبات عدّة لتحقيق اندماجها في مجتمعات المشرق العربيّ ذات الأغلبيّة الإسلاميّة. فازدادت مخاوف مسيحيّي المشرق بشكل فعليّ في أثناء السنوات الأخيرة الماضية التي تخلّلتها أحداث، أغلبها ذات خلفيّة دينيّة هزّت أمن هذه المنطقة واستقرارها. وأسهمت هذه الأحداث في ازدياد انتهاكات حقوق الإنسان وتصعيد التوتّر بين الطوائف الدينيّة المختلفة في هذه المنطقة، والتي من ضمنها الأقليّة المسيحيّة والغالبيّة المسلمة.

(٢٧) فمشاكل الأقليّات غالبًا ما تبرز في فترات الأزمات المختلفة السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة، وعلى العكس من ذلك يُشكّل النموّ والازدهار عناصرَ ملائمة لتعزيز التعايش والوحدة الوطنيّة.

(٢٨) محمّد السمّاك، **الإسلام ومسيحيّو الشرق**، المكتبة البولسيّة، لبنان، ٢٠١٢، ص٥-٦.

ونذكر من بين ذلك غزو العراق العام ٢٠٠٣ والهجوم الإسرائيليّ على لبنان العام ٢٠٠٦ والاعتداءات الإسرائيليّة المتكرّرة على غزّة، بما في ذلك استمرار النزاع الفلسطينيّ - الإسرائيليّ وما يتبعه من تأزّم في وضع المسيحيّين. إنّ هذه النزاعات والحروب بين الأديان في نظر شريحة واسعة من الاشخاص لهي دينيّة، أي بمعنى آخر حروب على المسلمين والإسلام أيضًا. فقد تمّ استهداف المسيحيّين إثر غزو العراق بعد العام ٢٠٠٣[٢٩]، واستمرّت الاعتداءات على مسيحيّي مصر نتيجة التوتّرات الطائفيّة، وطالت هذه الاعتداءات مسيحيّي سوريا في ظلّ انعدام الأمن والاستقرار السياسيّ. كما شهدت العقود الماضية توتّرًا في التعايش الدينيّ، ولا سيّما في ظلّ تصاعد الحملة الإعلاميّة على الإسلام والمسلمين في الغرب؛ وغالبًا ما يُنظر إلى المسيحيّين على أنّهم امتداد لهذا الغرب، مع أنّ هذا الأخير قد فصل إلى حدٍّ كبير بين الدّين والدول ولا يمثّل المسيحيّة في الأحوال كافّة.

وما يزيد من هذا التوتّر عودة مسألة التدخّلات باسم حماية المسيحيّين في المشرق بغية تحقيق مآرب سياسيّة، وذلك على إثر اندلاع الاقتتال في مناطق عدّة في الشرق الأوسط، واستهداف الأقليّات المسيحيّة على يدّ جماعات متطرّفة. ويرفض بعض رجال الدّين المسيحيّ «الحماية الغربيّة» صراحة، كالمطران عطا الله حنّا الذي يقول: «نحن ننظر إلى طرح مسالة الحماية بكثير من الشكّ لأنّنا لا نثق بالغرب الذي في كثير من الأحيان كان يستغلّ مسألة حماية المسيحيّين لتمرير مشاريعه وأطماعه في المنطقة»[٣٠]. ولا شكّ في أنّ الحماية الأساسيّة والفعّالة يجب أن تكون قانونيّة وداخليّة في ظلّ دولة المواطنة، وليس حماية خارجيّة مبنيّة على مصالح قد تؤثّر سلبًا في حقوق بقيّة المواطنين من غير المسيحيّين، وبالتالي في مسألة التعايش الدينيّ. كما أنّ قبول هذه الحماية قد يعزّز من الفكرة التي يسعى غالبيّة المسيحيّين إلى دحضها، وهي عدم انتماء مسيحيّي المشرق إلى «الغرب المسيحيّ»، وبالتالي عدم مسؤوليّتهم عمّا ارتكبه الغرب من غزوات على المناطق الإسلاميّة من ناحية، وكونهم مواطنين في هذه المنطقة مثل غيرهم من ناحية ثانية. أمّا على الصعيد الوطنيّ، فقد اعتمد العديد

(٢٩) تعرّض عدد كبير من مسيحيّي العراق لاعتداءات من قِبَل المتشدّدين الإسلاميّين. فنذكر على سبيل المثال مقتل أسقف الكلدانيّين على مدينة الموصل العام ٢٠٠٨ لرفضه اعتناق الإسلام، وقد أسفر ذلك عن زيادة الخوف عند الأقليّة المسيحيّة واضطرار الكثيرين إلى ترك البلاد.

(٣٠) عطاالله حنّا، **مرجع سابق**.

من الأنظمة المستبدّة على ورقة الأقليّات بما يسهّل لها الاستمرار في الحكم، وتعدّ الحالة السوريّة نموذجيّة في هذا الإطار، إذ اعتمد النظام السوريّ على ادّعاءاتٍ بحماية الأقليّات وأسهم في تعزيز الاقتتال الطائفيّ لضمان تمسّكه بالسلطة على مبدأ (فرّق تَسُد)[٣١]. واليوم يشهد المشرق العربيّ تحوّلاتٍ واضطراباتٍ ومشاهدَ دمويّة يذهب ضحيّتها المسلمون والمسيحيّون على السواء. ويجد قسمٌ من المسيحيّين أنفسهم بين بعض الخيارات الأليمة منها مساندة الاستبداد وقد ناضلوا طويلًا ضدّه وتحمّلوا انتهاكاته، أو وصول تيّارات دينيّة إلى الحكم بحيث يغدون وقتها ضحايا على أساس انتمائهم الدينيّ. هل ستسفر هذه الانتفاضات عن التخلّص من الاستبداد ومن القوى المتطرّفة؟ بالتأكيد أنّ مشاركة المسيحيّين أساسيّ في هذه المعركة لقطع الطريق على الإسلاميّين الذين يدّعون ملكيّتهم هذه الثورات، وينزعون عنها الصبغة الوطنيّة.

ثالثًا: إشكاليّة البحث ومنهجيّته

يُحلّل هذا الكتاب تحليلًا علميًّا وموضوعيًّا مسألة الأقليّات الدينيّة وبخاصّة المسيحيّة منها في المشرق العربيّ، ممّا يقودنا إلى فهم وضعها القانونيّ والسياسيّ فهمًا أوضحَ، بما في ذلك تشخيص مشاكلها والوقوف على جذورها وأسبابها. سيسمح هذا أيضًا بالأخذ في الحسبان العناصر الرئيسيّة الضامنة اندماجهم في دولهم، لا سيّما في إطار أيّ إصلاحات فعليّة قد تبدأ في الدول التي شهدت حراكًا شعبيًّا في المشرق العربيّ. يهدف هذا الكتاب إلى الإسهام في الرقيّ بمبادئ حقوق الإنسان وحفظ الهويّة الدينيّة والثقافيّة للأقليّات المختلفة في المشرق العربيّ، والعمل على تعزيز مفهوم المواطنة والانتقال الديمقراطيّ. من المهمّ أن نشير إلى أنّ إيجاد الحلول لمشكلة الأقليّات سيصبّ حتمًا في مصلحة جميع المواطنين، إذ إنّ مشكلةً في مجتمع تشكّل عقبة في وجه نموّه وازدهاره، علاوة على اندلاع الصراعات الأهليّة وما يصاحبها من أزمات اقتصاديّة واجتماعيّة وسياسيّة تنعكس على المجتمع برمّته. وما يدعو إليه هذا الكتاب يتمثّل في احترام حقوق الإنسان والمواطنة بما في ذلك تعزيز مبدأ الحريّة الدينيّة والمساواة ووسائل الحكم الرشيد وتداول السلطة، وهي من ركائز تحقيق حريّة المواطنين وكرامتهم من دون استثناء. كما لا ينادي المؤلّف بتدعيم حقوق المسيحيّين أو غيرهم من الأقليّات على حساب الحدّ من حقوق بقيّة أفراد المجتمع،

(٣١) أنظر لاحقًا.

فحقوق جميع المواطنين متكاملة ويجب أن تكون متساوية بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينيّة أو العرقيّة أو الإثنيّة. ومع هذا تجدر الإشارة إلى تعرض المسيحيّين للانتهاكات بصفتهم الدينيّة كما سنبيّن لاحقًا، وإلّا لا داعي لهذا الكتاب. ويختلف كتابنا عن كتب أخرى يُظهر مؤلّفوها أنّ المسيحيّين ضحيّة اضطهاد مستمرّ وغير منقطع من طرف الإسلام والمسلمين، وهذا ما لا ينطبق على الواقع في نظرنا من ناحية، ولا يسمح باتّباع طرح موضوعيّ ومنهجيّة علميّة لفهم وضع المسيحيّين ومساهمتهم ودورهم في بناء أوطانهم من ناحيةٍ أخرى.

سيعالج هذا الكتاب وضع المسيحيّين في بعض بلدان المشرق العربيّ أي سورية ولبنان والأردنّ. وقد أضيفت مصر نظرًا إلى الأهميّة الديموغرافيّة للمسيحيّين فيها، بالإضافة إلى تأثير التشريعات الدينيّة القويّ فيها، وهو ما انعكس على الوضع القانونيّ والسياسيّ المعقّد لمسيحيّيها[٣٢]. وفي المقابل تمّ استبعاد فلسطين من إطار هذا البحث لغياب قيام الدولة فيها بمفهومها الدوليّ، وما يعقبه من التزامات خاصّة على الصعيد الدوليّ، وهذا ما تتطلّبه طبيعة هذا البحث. سيتمّ تسليط الضوء على الأوضاع القانونيّة والسياسيّة للمسيحيّين وتأثيرهم في دولهم، بحيث نبيّن مدى احترام حقوقهم وبالتالي انتهاكاتها المختلفة، مع الوقوف على أسباب هذه الانتهاكات وتحديد العقبات الرئيسيّة التي تواجه مشاركة المسيحيّين في الحياة السياسيّة والعامّة للبلدان الآنفة الذكر، قبل اقتراح بعض الحلول والتوصيات في خاتمة الكتاب.

ومن أبرز التساؤلات والإشكاليّات الجوهريّة التي يطرحها هذا الكتاب تحديد ما إذا كان مسيحيّو المشرق العربيّ من أهل الذمّة (مواطنون من الدرجة الثانية)، أم إنّهم مواطنون كغيرهم من المسلمين يتمتّعون بحقوق المواطنة الكاملة. باختصار، تتفاوت

(٣٢) كما يشهد تاريخ مصر على العديد من الانقلابات السياسيّة والعسكريّة التي لم تسفر حتّى يومنا هذا عن إفراز نظام سياسيّ واضح المعالم، من حيث بنيته القانونيّة التي لا تزال تتأرجح بين الدينيَّة والوضعيّة. إذ تُعدّ مصر من أشدّ دول المشرق العربيّ تأثّرًا بالدِّين، ومع ذلك لا يمكن تصنيفها في عداد الدول التيوقراطيّة على غرار السعوديّة مثلًا التي يُعتبر فيها **القرآن** دستورًا، وتكاد تخلو تشريعاتها من أيّ صبغة للقوانين الوضعيّة المعاصرة. هذا وقد شهدت مصر في أثناء السنوات القليلة الماضية الإطاحة بنظامَيْن سياسيَّيْن يعود أوّلهما إلى الديكتاتور محمّد حسني مبارك، وثانيهما إلى نظام الإخوان المسلمين الإيديولوجيّ الممثّل بحزب الحريّة والعدالة وبرئيسه محمّد مرسي، قبل معاودة المؤسّسة العسكريّة إحكام سيطرتها على مقاليد الحكم برئاسة عبد الفتّاح السيسي. أنظر لاحقًا.

وضعيّة الأقليّة المسيحيّة في المشرق العربيّ تبعًا للظروف التاريخيّة والسياسيّة والاجتماعيّة. فهاجس استمرار وإضفاء الشرعيّة على الأنظمة الحاكمة ترك ولا يزال بصماته على وضع مسيحيّي المشرق. لذلك تختلف وضعيّة المسيحيّين ليس تبعًا لاختلاف الحقبة التاريخيّة وحسب، بل أيضًا بحسب الدولة المعنيّة نظرًا إلى اختلاف التشريعات والاجتهادات القضائيّة والمعطيات السياسيّة والاجتماعيّة. فعلى الرغم من وجود بعض القواسم المشتركة كما سنبيّنه، تتفاوت درجة احترام مبدأ المساواة والحريّة الدينيّة من دولة إلى أخرى في المشرق العربيّ. ويبرز هذا التفاوت بشكل خاصّ في إطار إقامة شعائر الأديان واستقلاليّة الأحوال الشخصية لغير المسلمين، ونصوص قرارات المحاكم في إطار القضايا الدينيّة التي تتعلّق بأشخاص منتمين إلى طوائف أو أديان مختلفة. وبذلك يتطلّب هذا الاختلاف إجراء دراسة مستقلّة لكلّ بلد على حِدَة، قبل إجراء مقارنة بينهما لتسليط الضوء على أوجه التشابه والاختلاف. وقد يكون النهج القضائيّ والتشريعيّ المتّبع في إحدى هذه الدول أقرب إلى شرعة حقوق الإنسان، وهو ما سندعو إلى تطبيقه في البلدان المجاورة التي يكون نهجها أشدّ دينيًّا وتمييزًا. وبذلك يقتضي الأمر تحديد العناصر المعزّزة لعمليّة اندماج الأقليّات في كلّ بلد، وتبنّي المنهج الوصفيّ والتحليليّ المقارن بما يتخلّله توضيح الوضع القانونيّ للأقليّة المسيحيّة في كلّ بلد، وتأثيرها في النظام على نحو عامّ.

كما تشكّل جهود دول المشرق العربيّ والمجتمع المدنيّ لنشر ثقافة المواطنة واحترام التعدّدية الدينيّة أيضًا محورًا أساسيًّا في هذا الكتاب، وهو يتعلّق بشكل أساسيّ بإعادة تموضع الأقليّات المسيحيّة ضمن الأنظمة الحاكمة وضمن إسلام مهيمن. هذا الأخير يقومُ بدورٍ أساسيّ في مسألة احترام حقوق الإنسان بشكل عامّ وحقوق الأقليّات الدينيّة بشكلٍ خاصّ. ومن هذا المنطلق فإنّه من الضروريّ التوقّف على الشريعة الإسلاميّة وتطبيقاتها المختلفة في دول المشرق العربيّ للوصول إلى فهم وضعيّة الأقليّة المسيحيّة في المشرق العربيّ بشكلٍ أفضل. فدراسة نظام «الذمّة» المطبّق على الأقليّة المسيحيّة والذي تمّ فرضه إبّان الفتوحات الإسلاميّة، سيسمح لنا بفهم الآثار المتبقّية له وتوضيحها، وبالمحصّلة تحديد انتهاكات حقوق غير المسلمين في هذه الدول. والجدير ذكره أنّ الشريعة الإسلاميّة تتدخّل حتّى اليوم في العديد من المجالات السياسيّة والتشريعيّة وتؤثّر في الوقت نفسه في التشريعات والحياة السياسيّة والاجتماعيّة والنظام التعليميّ الذي يسهم في زيادة حدّة التوتّرات بين الطوائف الدينيّة

المختلفة. وبالتالي يشكّل هذا التأثير عائقًا في وجه احترام مبدأ المساواة بين المسلمين وغير المسلمين، ويحول دون قيام دولة المواطنة. لذلك سيعالج هذا الكتاب أيضًا تأثير الإسلام في احترام حقوق الإنسان وفي وضعيّة المسيحيّين القانونيّة والسياسيّة في بلدان المشرق العربيّ، ممّا يقودنا إلى دراسة آثار إدراج التشريعات الدينيّة في المنظومة القانونيّة لدول المشرق العربيّ وما تتركه من تأثير في الأحكام القضائيّة المختلفة. سيبرز هذا الكتاب أيضًا أنّ التخلّي عن التشريعات الدينيّة لصالح تشريعات وضعيّة هو أمر أساسيّ لتحقيق احترام حقوق الإنسان وبخاصّة مبدأ عدم التمييز والحريّة الدينيّة، وبالتالي الانتقال إلى دول ديمقراطيّة مدنيّة.

سنسلّط الضوء في هذا المؤلّف على الضمانات القانونيّة المختلفة لحقوق الإنسان بشكل عامّ وحقوق الأقليّات المسيحيّة بشكل خاصّ. كما سنركّز على تأثير التشريعات الدينيّة، سواء الإسلاميّة أو المسيحيّة، على وضع حقوق الإنسان في منطقة المشرق العربيّ ومدى تعارض هذه التشريعات والشرعة الدوليّة لحقوق الإنسان، وبالتالي توضيح الأسباب المباشرة وغير المباشرة لأبرز المصاعب التي تعاني منها الأقليّات المسيحيّة، قبل أن نطرح مجموعةً من التوصيات الكفيلة بالإسهام في معالجة هذه المسألة. بهذا يمكن تقسيم هذا الكتاب قسمَيْن أساسَيْن: يتعلّق **الأوّل** بالضمانات المختلفة لحماية حقوق الأقليّات الدينيّة قبل أن يعالج القسم **الثاني** مدى احترام هذه الضمانات وإعمالها في دول المشرق العربيّ وبالتالي واقع وضع المسيحيّين الذي يتراوح بين الاندماج والإدماج القسريّ.

القسم الأوّل

حماية حقوق الأقليّات

لا تزال الحماية الراهنة لحقوق الإنسان هشّة وقليلة الفعّاليّة بشكل عامّ، ومع ذلك يبدو الاهتمام المتصاعد الذي تلقاه هذه القضيّة من طرف المنظّمات الدوليّة والإقليميّة والمحليّة المختلفة أمرًا أساسيًّا باتّجاه الحدّ من انتهاكات هذه الحقوق. وفي هذا الإطار أسهم العديد من هذه المنظّمات في تبنّي صكوك لتوفير حماية أفضل لحقوق الإنسان، بما فيها حقوق المنتمين إلى الأقليّات، سواء على المستوى الدوليّ أو الإقليميّ. وكان لهذه الصكوك دورٌ في خلق إطار عامّ لحماية حقوق الأقلّيّات، وكذلك العمل على الحدّ من مشاكلها ومعالجة قضاياها. ومع ذلك تبقى هذه الصكوك غير وافية لأسباب عديدة أهمّها تأثّر صياغتها بالحيثيّات السياسيّة والدينيّة لبعض الحكومات من ناحية، وبانتفاء عنصر حسن النيّة لدى بعض الدول للالتزام بأحكامها من ناحية أخرى. أضف إلى ذلك غياب آليّات فعّالة لضمان احترام تنفيذ الدول تعهّداتها بمقتضى هذه الصكوك ورصدها، أو حتّى عدم قبول أحكامها والانضمام إليها كليًّا من طرف عددٍ من الدول. يُلاحظ أيضًا على المستوى الوطنيّ عدم إدماج نصوص الصكوك الدوليّة والإقليميّة في التشريعات المحليّة أو استبعادها في حال التعارض بينهما، وهو ما يُفقد هذه الصكوك قيمتها، ما دام المواطنون، ومنهم المنتمون إلى الأقليّات، لا يستفيدون منها بشكل مباشر.

سيركّز هذا القسم على دراسة الحماية القانونيّة لحقوق الأقليّات وبخاصّة الدينيّة في مختلف الصكوك الدوليّة والإقليميّة والوطنيّة. فيعالج المبحث الأوّل نظام الحماية الذي وضعه المجتمع الدوليّ ممثّلًا **بالصكوك الدوليّة** المعتمدة في إطار هيئة الأمم المتّحدة، في حين سيتطرّق المبحث الثاني إلى مسألة حماية حقوق الأقليّات على **المستوى الإقليميّ**، ولا سيّما في إطار بعض المنظّمات الإقليميّة كجامعة الدول العربيّة

ومنظَّمة التعاون الإسلاميّ التي أعدّت صكوك حقوق إنسان موازية، إن لم نقل منافسة للصكوك الدوليَّة المذكورة. ويعالج المبحث الثالث أخيرًا **الحماية الوطنيّة** لحقوق الأقليّات، ولا سيّما تأثّرها بكلّ من بالصكوك الدوليّة والإقليميّة السالفتي الذكر، مع التطرّق إلى مختلف الضمانات التشريعيّة في هذا الصدد.

المبحث الأوّل: الحماية الدوليَّة لحقوق الأقليّات

شهدت العقود الماضية نشاطًا ملحوظًا من طرف منظَّمة الأمم المتَّحدة في مجال تبنّي العديد من الصكوك الدوليَّة والآليّات ذات الصلة الوثيقة بحقوق الأقليّات الدينيّة. وقد أسفر هذا النشاط عن بروز نظام دوليّ لحماية حقوق الأقليّات، سنعالجه في هذا المطلب الأوّل قبل تسليط الضوء، في المطلب الثاني، على إسهامات دول المشرق العربيّ في إعداد هذه المواثيق ومواقفها وتحفّظاتها المختلفة، خاصّة في ما يتعلّق بقضايا الأقليّات الدينيّة.

المطلب الأوّل: الأقليّات في القانون الدوليّ

يمكننا التمييز من خلال الاطّلاع على الصكوك الدوليّة بين معاهدات ذات قوّة قانونيَّة ملزمة للدول المصادقة عليها وإعلانات لا تنضوي إلى أيّ قوة قانونيَّة، بل فقط معنويَّة. ونذكر من هذه الأخيرة كلًّا من الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان[(١)]، وإعلان بشأن القضاء على كلِّ أشكال التعصّب والتمييز القائمَيْن على أساس الدِّين أو المعتقَد[(٢)]، وكذلك إعلان بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليّات قوميّة أو إثنيّة وإلى أقليّات دينيّة ولغويّة (إعلان الأقليّات للعام ١٩٩٢)[(٣)]. إلّا أنّ مستوى الحماية

(١) إعتُمِد بموجب قرار الجمعيَّة العامَّة للأمم المتّحدة ٢١٧ ألف (د - ٣) المؤرَّخ في ١٠ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٤٨.

(٢) إعتُمِد بموجب قرار الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة ٣٦/٥٥ المؤرَّخ في ٢٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨١.

(٣) إعتمد بموجب قرار الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة ٤٧/١٣٥ المؤرّخ في ١٨ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٩٢. ويُذكر بالوقت نفسه المرّة الأولى التي يتمّ فيها اعتماد صكّ دوليّ خاصّ بحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليّات. وإذ يُقرّ هذا الإعلان بمجموعة من الحقوق الأساسيّة لأبناء الأقليّات فإنَّه يؤكّد بالوقت نفسه في مادّته الثامنة ضرورة تأمين المساواة في السيادة بين الدول، وسلامتها الإقليميّة واستقلالها السياسيّ.

Beirut campus
Library

القانونيَّة يبرز من خلال الاتّفاقيّات ذات القوّة القانونيَّة الملزمة للدول المصادقة عليها، حيث سنسلّط الضوء على الحقوق المدرجة فيها ذات الصلة بالأقليّات الدينيّة (الفرع الأوّل)، قبل أن نعالج الآليّة الدوليّة المتّبعة لإعمال هذه الحقوق وضمان احترام تطبيقها (الفرع الثاني).

■ الفرع الأوّل: حماية حقوق الأقليّات الدينيّة في الاتّفاقيّات الدوليّة

سنسلّط الضوء في هذا الفرع على ثلاث من أهمّ الاتفاقيّات الدوليّة من حيث صلة الحقوق المدرجة فيها بالأقليّات الدينيّة، وكذلك من ناحية النطاق الواسع للقبول الدوليّ لأحكامها. سنعالج بدايةً مضمون العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة (أوّلًا)، ثمّ العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة (ثانيًا)، قبل أن نتطرّق إلى مضمون اتّفاقيّة حقوق الطفل (ثالثًا).

أوّلًا: العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة

يُعدّ العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة (يُشار إليه لاحقًا بالعهد) من أهمّ الاتّفاقيّات الدوليّة المتعلّقة بحقوق الإنسان. وقد تمّ اعتماده في ١٦ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٦٦ من طرف الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة[(٤)]، ولكن لم يدخل حيّز التنفيذ إلّا في العام ١٩٧٦ بعد أن صادقت عليه ٣٥ دولة. ويُشير العهد إلى الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان ويؤكّد أنّ التزام الدول بمقتضى ميثاق الأمم المتّحدة بتعزيز الاحترام والمراعاة العالميَّين لحقوق الإنسان وحرّيّاته. تقرّ المادّة الأولى من العهد بحقّ جميع الشعوب في تقرير مصيرها بنفسها، كما تفرض الفقرة الثالثة من المادّة نفسها على الدول الأطراف أن تعمل «على تحقيق حقّ تقرير المصير وأن تحترم هذا الحقّ، وفقًا لأحكام ميثاق الأمم المتّحدة». وفي حين يرى بعض الكتّاب أنّ تقرير المصير المنصوص عليه في هذه المادّة يشمل حقّ الأقلّيّات المطالبة بالانفصال في حال انتهاك الدول حقوقها على نطاق واسع، يعتقد آخرون أنّ الانفصال أو الاستقلال لا يعني إلّا الأقلّيّات التي ترزح تحت الاحتلال أو الانتداب[(٥)].

(٤) قرار ٢٢٠٠ (ألف د-٢١)، ١٦ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٦٦.

(٥) Moussa Abou Ramadan, *Les minorités en Israël et le droit international*, thèse de droit, université Aix-Marseille 3, 2001, p. 191 et s.

يتعلّق العديد من بنود العهد بشكل غير مباشر بحقوق الأقليّات الدينيّة، فتنصّ المادّة ٢٠ على أن «تُحظَّر بالقانون أيّ دعوة إلى الكراهية القوميّة أو العنصريّة أو الدينيّة تشكّل تحريضًا على التمييز أو العداوة أو العنف». وبمقتضى ذلك يتوجّب على الدول الأطراف أن تسنّ التشريعات المحليّة اللازمة لإعمال هذا النصّ المتعلّق بشكل أساسيّ بالأقليّات الدينيّة التي طالما كانت ضحيّة مجازر جماعيّة وانتهاكات أخرى، نتيجة هكذا دعوات. ومع ذلك، لا بدّ من الإشارة إلى الانقسام الحاصل في الأوساط الدوليّة والحقوقيّة بين مَنْ يفسّر نصّ هذه المادّة بشكل واسع ومَنْ يضيّق من تفسيرها معتبرًا تقييد نقد الأديان والمنتمين إليها بمثابة انتهاك للحقّ في حريّة التعبير[٦]. وعلى الرغم من استصدار الأمم المتّحدة العديد من القرارات التي تسمح بتقييد حرّيّة التعبير من أجل ضمان احترام الأديان، لا يزال الانقسام بين الدول يظهر من تارة إلى أخرى كما تبيّن إبّان رفض مجلس حقوق الإنسان إقرار مفهوم التشهير بالأديان في جلسته المعقودة في ١٨ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٨. فقد صرّح السيد جيثو مويجاي (كينيا)، المقرّر الخاصّ المعنيّ بموضوع الأشكال المعاصرة من العنصريّة وإرهاب الأجانب والتعصّب، أنّ التشريعات الحاليّة الخاصّة بالحثّ على الكراهيّة العرقيّة والدينيّة كافية؛ ولذلك فإنّه ليس من الضروريّ ترسيخ التشهير بالأديان مفهومًا جديدًا[٧].

تدعو الفقرة الأولى من المادّة ١٤ إلى المساواة أمام القضاء وتؤكّد المادّة ٢٦ أنّ «الناس جميعًا سواء أمام القانون ويتمتّعون من دون أيّ تمييز بحقّ متساوٍ في التمتّع بحمايته»، كما توجب أن يحظّر القانون جميع أشكال التمييز بما فيها القائمة على أساس الدِّين. ولا يخفى في هذا الصدد عدم احترام بنود هاتَيْن المادتَيْن من طرف بعض دول المشرق العربيّ التي تتبع نظامًا متعدّدًا في مجال الأحوال الشخصية، حيث

(٦) أنظر نائل جرجس، «القانون الدوليّ بين حريّة التعبير ونقد الأديان»، **سوريتنا**، العدد الثاني والخمسون، ١٦ أيلول/سبتمبر ٢٠١٢.

(٧) لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار لما لحريّة التعبير، بما في ذلك انتقاد التشريعات الدينيّة المتعارضة وحقوق الإنسان، من أهمّيّة في بناء المجتمع الديمقراطيّ واحترام حقوق المواطنين. هذا وبالإضافة إلى الفائدة المرجوّة من هكذا نقد للانتقال من المجتمعات الدينيّة إلى المدنيّة الديمقراطيّة. في المقابل، إنّ التشهير بالأديان يمكن أن يؤثّر بشكل أو بآخر في التعايش بين أتباع الديانات المختلفة، وخاصّة في وضع الأقليّات الدينيّة في المجتمعات المشرقيّة والغربيّة.

Library
Beirut campus

تشتمل هذه الأخيرة على تمييز بحقّ غير المسلمين سواء أفي نصوص القوانين كان أم في قرارات المحاكم[٨]. تُعدّ المادّة ٢٥ ذات أهميّة بالغة للأشخاص المنتمين إلى أقليّات دينيّة نظرًا إلى ما يتعرّضون له من تمييز في بعض الدول في مجال التمثيل البرلمانيّ وتقلّد المناصب العامّة. فتؤكّد هذه المادّة حقوق جميع المواطنين من دون أيّ تمييز بالانتخاب والترشّح لتقلّد الوظائف العامّة والمشاركة في إدارة الشؤون العامّة، إمّا مباشرةً وإمّا بوساطة ممثّلين. وعلى الرغم من ذلك، لا يزال العديد من الدول الأطراف ينتهك هذه البنود، إمّا بشكلٍ مباشر عندما تنصّ قوانينها صراحة على ضرورة أن يشغل بعض المناصب الحسّاسة ممّن ينتمون إلى دين الأغلبيّة، وإمّا بشكل غير مباشر عندما تخلو المقاعد البرلمانيّة من أيّ ممثّل ينتمي إلى الأقليّات الدينيّة[٩].

في ما يتعلّق بالحريّة الدينيّة، فقد خصّص العهد لها المادّة ١٨ التي جاء فيها: «١. لكلّ إنسان حقّ في حريّة الفكر والوجدان والدِّين. ويشمل ذلك حريّته في أن يدين بدين ما، وحريّته في اعتناق أيّ دين أو معتَقَد يختاره، وحريّته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبّد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة. ٢. لا يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخلّ بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريّته في اعتناق أيّ دين أو معتَقَد يختاره. ٣. لا يجوز إخضاع حريّة الإنسان في إظهار دينه أو معتقده، إلّا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضروريّة لحماية السلامة العامّة أو النظام العامّ أو الصحّة العامّة أو الآداب العامّة أو حقوق الآخرين وحريّاتهم الأساسيّة. ٤. تتعهّد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حريّة الآباء، أو الأوصياء عند وجودهم، في تأمين تربية أولادهم دينيًّا وخلقيًّا وفقًا لقناعاتهم الخاصّة». وعلى الرغم من استطراد هذه المادّة في الحقوق المنبثقة عن الحريّة الدينيّة، فإنّ مضمونها في تراجع إذا ما قارناه بنصّ المادّة ١٨ من الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان كما سنبيّنه لاحقًا. أمّا المادّة ٢٣ من العهد، فتضمن حقّ الزواج وتأسيس أسرة للرجل والمرأة، ولكن من دون الإشارة إلى أيّ قيد بسبب الدِّين، كما كان عليه الحال بمقتضى المادّة ١٦ من الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان[١٠].

(٨) أنظر لاحقًا.

(٩) فعلى سبيل المثال، ينصّ الدستور السوريّ في مادّته الثالثة على أنّ دين رئيس الجمهوريّة الإسلام، في حين تكاد تخلو بعض البرلمانات الأوروبيّة من أيّ شخص ينتمي إلى الديانة الإسلاميّة.

(١٠) أنظر لاحقًا.

تشكّل المادّة ٢٧ سابقة في صكوك الأمم المتّحدة من حيث اعترافها بالوجود القانونيّ للأقليّات، إذ جاء فيها: «لا يجوز، في الدول التي فيها أقليّات إثنيّة أو دينيّة أو لغويّة، أن يحرم الأشخاص المنتسبون إلى الأقليّات المذكورة من حقّ التمتّع بثقافتهم الخاصّة أو المجاهرة بدينهم وإقامة شعائره أو استخدام لغتهم، بالاشتراك مع الأعضاء الآخرين في جماعتهم». ويبدو أنّ هذه المادّة قد تجاوزت الإرادات السياسيّة للعديد من الدول التي كانت قد نجحت أثناء صياغة الإعلان العالميّ بعدم النصّ بتاتًا على مصطلح «الأقليّة» أو حتّى «حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليّات». هذا وقد كانت الفكرة السائدة أنّ إعمال حقوق الإنسان بشكل عامّ وخاصّة مبدأ المساواة كفيل بضمان حقوق الأشخاص المنتمين إلى الأقليّات وبالتالي اندماجهم في مجتمعاتهم. إلّا أنّ هذه الفكرة المغلوطة سرعان ما تمّ تجاوزها أثناء صياغة بنود هذا العهد وبخاصّة من خلال نصّ المادة ٢٧ المذكور. فإعمال مبدأ المساواة غير كافٍ بحدّ ذاته لاحترام جميع حقوق أبناء الأقليّات نظرًا إلى وجود بعض الاختلاف في طبيعة هذه الحقوق عن بقيّة أبناء الوطن، ولا سيّما منها الحقوق الثقافيّة. وعلى الرغم من أهميّة مضمون المادّة ٢٧ التي تشكّل أهمّ إطارٍ قانونيّ لحماية الأقليّات في القانون الدوليّ والتي ستسهم لاحقًا في تبنّي إعلان الأقليّات للعام ١٩٩٢، فإنّه يمكن أن يؤخذ عليها عدم الطلب صراحة من الدول الأطراف باتّخاذ الإجراءات اللازمة لضمان حقوق المنتمين إلى الأقليّات، بل اكتفت بالنصّ على عدم جواز حرمان الأقليّات من حقوقها، بما ما معناه حرمانها من التمتّع بهذه الحقوق. كما أنّ هذه المادّة لا تعطي أيّ حقّ للأقليّة كجماعة واحدة، بل فقط للأشخاص بصفتهم منتمين إلى الأقليّات، الأمر الذي تمّ تجاوزه في إعلان الأقليّات المذكور أعلاه[١١].

ثانيًا: العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة

كما العهد السابق، فقد اعتُمِد العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة العام ١٩٦٦ ودَخل حيّز التنفيذ بعد عشر سنوات[١٢]. ويشتمل

(١١) وفي هذا الصدد يقترح الكاتب Patrick Thornberry أن يتمّ تفسير بنود المادّة ٢٧ بطريقة إيجابيّة حتّى تضمن تجاوز هذه القيود وتحقّق تطبيقها بفعّاليّة. Patrick Thornberry, *International law and the rights of minorities*, Clarendon press, Oxford, 1992, p. 142.

(١٢) بموجب قرار الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة ٢٢٠٠ ألف (د-٢١) المؤرّخ في ١٦ كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٦٦.

نصّ هذا العهد على العديد من البنود الضامنة لحقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليّات. وتفرض المادّة الثانية منه على الدول الأطراف ضمان التمتّع الفعليّ التدريجيّ بالحقوق المعترف بها، «سالكةً إلى ذلك جميع السبل المناسبة، وخصوصًا سبيل اعتماد تدابير تشريعيّة». وتنصّ الفقرة الثانية من المادّة نفسها على أن «تتعهّد الدول الأطراف في هذا العهد بأن تضمن جعل ممارسة الحقوق المنصوص عليها في هذا العهد بريئة من أيّ تمييز بسبب العرق، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدِّين، أو الرأي سياسيًّا أو غير سياسيّ، أو الأصل القوميّ أو الاجتماعيّ، أو الثروة، أو النسب، أو غير ذلك من الأسباب».

تتعلّق المادّة ١٣ من هذا العهد بحقّ كلّ شخص في التربية والتعليم بشكل موجّه «إلى الإنماء الكامل للشخصيّة الإنسانيّة والحسّ بكرامتها، وإلى توطيد احترام حقوق الإنسان والحرّيّات الأساسيّة»، وكذلك إلى «توثيق أواصر التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الأمم ومختلف الفئات السلاليّة أو الإثنيّة أو الدينيّة». تبدو أهميّة إعمال هذا النصّ في عالمنا العربيّ نتيجة مسؤوليّة العديد من الأنظمة التعليميّة عن الانتهاكات المختلفة التي تتعرّض لها الأقليّات الدينيّة، بما فيها الاعتداء على حقّهم في الحياة والسلامة الجسديّة[١٣]. كما تؤكّد الفقرة الثالثة من المادّة نفسها أنْ «تتعهّد الدول الأطراف في هذا العهد باحترام حريّة الآباء، أو الأوصياء عند وجودهم، في اختيار مدارس لأولادهم غير المدارس الحكوميّة، شريطة تقيّد المدارس المختارة بمعايير التعليم الدنيا التي قد تفرضها أو تقرّها الدولة، وبتأمين تربية أولئك الأولاد دينيًّا وخلقيًّا وفقًا لقناعاتهم الخاصّة». ويُذكر أنّ الحقّ في اختيار التربية الدينيّة للأطفال يواجه العديد من الانتهاكات، ولا سيّما في ظلّ تضمين الأنظمة التعليميّة في بعض دول العالم العربيّ حصصًا دينيّة إجباريّة فقط للمسلمين والمسيحيّين، مع تجاهل المنتمين إلى الأقليّات الدينيّة الأخرى.

تتعلّق المادّة السادسة من العهد بالحقّ في العمل مع الأخذ «بسياسات وتقنيّات من شأنها تحقيق تنمية اقتصاديّة واجتماعيّة وثقافيّة مطّردة وعمالة كاملة ومنتجة في ظلّ شروط تضمن للفرد الحرّيّات السياسيّة والاقتصاديّة الأساسيّة». وتؤكّد المادّة ٧ ضرورة مراعاة مبدأ عدم التمييز وخاصّة «تساوي الجميع في فرص الترقية، داخل

(١٣) أنظر لاحقًا.

عملهم، إلى مرتبة أعلى ملائمة، من دون إخضاع ذلك إلّا لاعتباري الأقدميّة والكفاءة». وأخيرًا تتعلّق المادّة العاشرة بالأسرة وبضرورة تأمين الحماية والمساعدة اللازمة لها، وخاصّة للأطفال والنساء، وتؤكّد وجوب انعقاد «الزواج برضا الطرفَيْن المزمع زواجهما رضاءً لا إكراهَ فيه». وتضيف الفقرة الثالثة من المادّة نفسها وجوب استئصال أيّ تمييز في إطار الحماية والمساعدة الخاصّة لصالح جميع الأطفال والمراهقين.

ثالثًا: إتّفاقيّة حقوق الطفل

إعتمدت الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة بالإجماع اتّفاقيّة حقوق الطفل (يُشار إليها لاحقًا بالاتّفاقيّة)، وذلك بتاريخ ٢٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٩ قبل أن تدخل حيّز التنفيذ في العام التالي مباشرة(١٤). ويُشكّل هذا التصويت بالإجماع، فضلًا عن سرعة دخول الاتّفاقيّة حيّز التنفيذ، دليلًا على الاهتمام البالغ الذي أبداه المجتمع الدوليّ بحقوق الأطفال، ممّا أضفى على هذه الاتّفاقيّة قيمة معنويّة مميّزة تُضاف على قيمتها القانونيّة الإلزاميّة. كما تعدّ الاتفاقيّة أوّل صك دوليّ ذي طابعٍ عالميّ وقوّة قانونيّة يتعلّق حصرًا بحقوق الأطفال.

تحوي الاتّفاقيّة ٥٤ مادّة متضمّنة عدّة أنواع من الحقوق، سواء أساسيّة كانت أو مدنيّة أو اقتصاديّة أو اجتماعيّة أو ثقافيّة(١٥). وتُشير الديباجة إلى أنّه بمقتضى المبادئ المعلنة في ميثاق الأمم المتّحدة «يشكّل الاعتراف بالكرامة المتأصّلة لجميع أعضاء الأسرة البشريّة وبحقوقهم المتساوية وغير القابلة للتصرّف، أساس الحريّة والعدالة والسلم في العالم». كما تُشير إلى الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان وإلى العهدَيْن الدوليَّين، وتؤكّد حقّ كلّ إنسان بالتمتّع بجميع الحقوق والحريّات الواردة في تلك الصكوك، من دون أيّ تمييز بما فيه ما هو قائم على الدِّين. وإذ تركّز الديباجة على أهميّة إيلاء رعاية خاصّة للطفل، فإنّها تؤكّد ضرورة إعداد الطفل «إعدادًا كاملًا ليحيا

(١٤) أنظر قرار الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة ٤٤/ ٢٥.

(١٥) وقد ألحق بهذه الاتّفاقيّة ثلاثة برتوكولات اختياريّة يتعلّق الأوّلان بحماية الأطفال من الاستغلال الجنسيّ والمشاركة في الصراع المسلّح، كانت قد اعتمدتهما الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة العام ٢٠٠٠، في حين اعتمد مجلس حقوق الإنسان البروتوكول الأخير بشأن إجراء تقديم البلاغات العام ٢٠١١.

حياة فرديّة في المجتمع وتربيته بروح المُثُل العليا المعلنة في ميثاق الأمم المتّحدة، وخصوصًا بروح السلم والكرامة والتسامح والحريّة والمساواة والإخاء». وقد جاءت المادّة ٢٩ في هذا السياق نفسه حيث نصّت على أن يكون تعليم الطفل موجّهًا إلى عدّة أمور منها: «تنمية احترام حقوق الإنسان والحريّات الأساسيّة والمبادئ المكرّسة في ميثاق الأمم المتّحدة، تنمية احترام ذوي الطفل وهويّته الثقافيّة ولغته وقيمه الخاصّة، والقيم الوطنيّة للبلد الذي يعيش فيه الطفل، والبلد الذي نشأ فيه في الأصل والحضارات المختلفة عن حضارته»، وكذلك «إعداد الطفل لحياة تستشعر المسؤوليّة في مجتمع حرّ، بروح من التفاهم والسلم والتسامح والمساواة بين الجنسَيْن والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات الإثنيّة والوطنيّة والدينيّة والأشخاص الذين ينتمون إلى السكّان الأصليّين». لا تكفل إذًا الاتّفاقيّة الحقّ في التعليم للطفل فحسب، بل تحرص أيضًا على أن تكون المناهج التعليميّة أداة من أجل تعزيز قيم التسامح وقبول الآخر بين مختلف أطياف المجتمع، وهو ما يصبّ بالتأكيد في مصلحة المنتمين إلى الأقليّات الدينيّة، ولا سيّما في الدول التي تشهد احتقانًا دينيًّا وطائفيًّا.

على غرار العهدَيْن الدوليَّيْن، فإنّ الاتفاقيَّة خلت من أيّ تعريف لـ«التمييز»(١٦)، ومع ذلك أشار العديد من بنودها إلى هذا المصطلح وضرورة استئصاله. إذ نصّت المادّة ٢ على أن «تحترم الدول الأطراف الحقوق الموضّحة في هذه الاتفاقيّة وتضمنها لكلّ طفل يخضع لولايتها من دون أيّ نوع من أنواع التمييز، بغضّ النظر عن عنصر الطفل أو والديه أو الوصيّ القانونيّ عليه أو لونهم أو جنسهم أو لغتهم أو دينهم (....)». كما لا تكتفي المادّة المذكورة بالإشارة إلى هذا الالتزام السلبيّ، بل تطلب صراحة من الدول الأطراف، في الفقرة الثانية من المادّة نفسها، بأن تتّخذ التدابير اللازمة لحماية الطفل من جميع أشكال التمييز بما فيها تلك القائمة على معتقدات والدَيْ الطفل أو الأوصياء القانونيّين عليه أو أعضاء أسرته. وتنصّ موادّ أخرى على ضرورة تأمين التساوي في المعاملة كما هي الحال في كلّ من المادتَيْن ٢٨ و٣١.

(١٦) يُقصد بـ«التمييز العنصريّ»، بحسب المادَّة الأولي من الاتّفاقيّة الدوليّة للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصريّ، ب: «أيّ تمييز أو استثناء أو تقييد أو تفضيل يقوم علي أساس العرق أو اللون أو النسب أو الأصل القوميّ أو الإثنيّ، ويستهدف أو يستتبع تعطيل أو عرقلة الاعتراف بحقوق الإنسان والحريّات الأساسيّة أو التمتّع بها أو ممارستها على قدم المساواة، في الميدان السياسيّ أو الاقتصاديّ أو الاجتماعيّ أو الثقافيّ أو في أيّ ميدان آخر من ميادين الحياة العامَّة».

وتقضي هذه المادّة الأخيرة بأن تعترف الدول الأطراف بحقّ الطفل في المشاركة الكاملة وبحرّيّة في الحياة الثقافيّة، وضرورة أن تشجّع على توفير فرص ملائمة ومتساوية للنشاط الثقافيّ.

تُعدُّ كلٌّ من المادّتين ١٤ و٣٠ من أهمّ الموادّ التي تعني حقوق الأقليّات الدينيّة في الاتّفاقيّة، فتنصّ المادّة ١٤ التي تتعلّق بالحريّة الدينيّة على ما يلي: «١. تحترم الدول الأطراف حقّ الطفل في حريّة الفكر والوجدان والدِّين. ٢. تحترم الدول الأطراف حقوق وواجبات الوالدَيْن وكذلك، تبعًا للحالة، الأوصياء القانونيّين عليه، في توجيه الطفل إلى ممارسة حقّه بطريقة تنسجم مع قدرات الطفل المتطوّرة. ٣. لا يجوز أن يخضع الإجهار بالدِّين أو المعتقدات إلّا للقيود التي ينصّ عليها القانون واللازمة لحماية السلامة العامّة أو النظام أو الصحّة أو الآداب العامّة أو الحقوق والحريّات الأساسيّة للآخرين»(١٧). تُشير المادّة ٣٠ صراحة إلى «الأقليّات» وكذلك إلى حقوق الأشخاص المنتمين إليها، فقد جاء فيها: «في الدول التي توجد فيها أقليّات إثنيّة أو دينيّة أو لغويّة أو أشخاص من السكّان الأصليّين، لا يجوز حرمان الطفل المنتمي إلى تلك الأقليّات أو إلى أولئك السكّان من الحقّ في أن يتمتّع، مع بقيّة أفراد المجموعة، بثقافته، أو الإجهار بدينه وممارسة شعائره، أو استعمال لغته». ويُعدّ هذا النصّ، بالإضافة إلى ما ورد في المادّة ٢٧ من العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة، الأساس القانونيّ لحماية حقوق الأقليّات في القانون الدوليّ، ولا سيّما في ظلّ غياب اتّفاقيّة مختصّة حصريًّا بهذه الفئة.

يُستخلص ممّا سبق أنّ الصكوك الدوليّة تشتمل على العديد من الحقوق التي تعنى بحقوق المنتمين إلى الأقليّات الدينيّة، منها مدنيّة وسياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة وثقافيّة. ويمكن تلخيصها بالحقّ في الحريّة الدينيّة والمساواة أمام القانون والقضاء، وفي تقلّد الوظائف العامّة وفي مجال العمل، والحقّ في الحفاظ على الهويّة الثقافيّة والدينيّة للمنتمين إلى أقليّات. ويُلاحظ أنّ هذه الحقوق بمجملها فرديّة، إذ تتعلّق فقط

(١٧) لمزيد من التوضيحات بشأن تفسير نصّ هذه المادّة، انظر:
Sylvie Langlaude, *The Right of the Child to Religious Freedom in International Law*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden & Boston, 2007, p. 110 et s.
وأيضًا Eva Brems, Article 14: *the right to freedom of thought, conscience and religion*, Martinus Nijhoff Publishers, Pays-Bas, 2006, 39 p.

بالأشخاص المنتمين إلى أقليّات، في حين تكاد تخلو نصوص الاتّفاقيّات من حقوق جماعيّة للأقليّات بصفتها هذه(١٨). ويعود ذلك إلى غياب الإرادة السياسيّة اللازمة للدول التي تتذرّع بالحفاظ على استقلال أراضيها ووحدتها. هذا على الرغم من أنّ النزعة الانفصاليّة يُلاحظ نموّها لدى الأقليّات التي تُعاني من اضطهاد وتمييز؛ وعلى العكس، فإنّ حماية حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليّات تُسهم في تعزيز اندماجهم في مجتمعاتهم وبالتالي تحقيق الاستقرار السياسيّ والاجتماعيّ وتجنّب الصراعات(١٩)، بالإضافة إلى عدم الاعتراف الصريح ببعض الحقوق الأساسيّة للأقليّات في الاتفاقيّات الدوليّة، وكذلك ضعف صياغة بعض بنود التشريعات الدوليّة كما بيّناه سابقًا، فقد تحفّظ العديد من الدول على نصوص مختلفة تتعلّق بحقوق الأقليّات الدينيّة كما سنبيّنه لاحقًا. وأخيرًا يُؤخذ على القانون الدوليّ عدم اعتماده حتّى يومنا هذا اتفاقيّة خاصّة بالأقليّات، وهو ما يدلّ على هشاشة الحماية الدوليّة، هشاشة تُستدرك أيضا من خلال ضعف الآليّات الدوليّة لإعمال حقوق الأقليّات المنصوص عليها في الصكوك الدوليّة، وهو ما سنعالجه في الفرع الثاني لاحقًا.

■ الفرع الثاني: الآليّة الدوليّة لمراقبة احترام حقوق الأقليّات الدينيّة

تبقى الحقوق المُدْرَجة في الاتفاقيّات الدوليّة عديمة القيمة ما لم يتمّ مراعاة تطبيق أحكامها من الدول الأطراف. ولا بدّ من التأكيد أنّ القانون الدوليّ، خاصّة الاتّفاقيّات الدوليّة، يسمو على التشريعات الداخليّة، وبالتالي يجب استبعاد أيّ نصّ قانون داخليّ تتعارض أحكامه وأحد بنود الاتّفاقيّات الدوليّة، فضلًا عن إدراج هذه البنود في التشريعات الداخليّة وضمان احترام تطبيقها(٢٠). وفي هذا الصدد اعتمدت الأمم المتّحدة مجموعة من الآليّات من أجل مراقبة ضمان احترام بنود الصكوك الدوليّة التي سنسلّط الضوء عليها في هذا الفرع، وخاصّة ما يتعلّق منها بحقوق الأقليّات

(١٨) جاء في إعلان الأقليّات للعام ١٩٩٢، في الفقرة الخامسة من المادّة الأولى: «للأشخاص المنتمين إلى أقليّات الحقّ في أن يقيموا ويحافظوا على استمرار اتّصالات حرّة وسلمية بسائر أفراد جماعتهم، وبالأشخاص المنتمين إلى أقليّات أخرى، وكذلك اتّصالات عبر الحدود بمواطني الدول الأخرى الذين تربطهم بهم صلات قوميّة أو إثنية وصلات دينيّة أو لغويّة، من دون أيّ تمييز».
(١٩) Boutros Boutros-Ghali, *Agenda pour la paix*, Rapport du Secrétaire général, A/47/277-S/24111, 17 juin 1992, paragraphe 18.
(٢٠) أنظر لاحقًا.

الدينيّة. ويمكننا أن نميز بين كلّ من آليّة اللجان المنبثقة عن الاتّفاقيّات الدوليّة (أوّلًا)، ونظام الإجراءات الخاصّة (ثانيًا)، وأخيرًا إجراءات أخرى تتمثّل بنظام المراجعة الدوريّة الشاملة والإجراء ١٥٠٣ (ثالثًا).

أوّلًا: اللجان المنبثقة عن الاتّفاقيّات

إستمدّت هذه اللجان وجودها القانونيّ من بنود الاتّفاقيّات نفسها التي تُشير كلّ منها صراحةً إلى آليّة معيّنة لضمان امتثال الدول الأطراف لأحكام الاتّفاقيّة. إذ تُشير المادّة ٢٨ من العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة على إنشاء لجنة معنيّة بحقوق الإنسان، في حين تنصّ المادّة ٤٣ من اتّفاقيّة حقوق الطفل على إنشاء لجنة معنيّة بحقوق الطفل وتحدّد وظائفها. أمّا لجنة الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة، فقد أُنشئت بموجب قرار المجلس الاقتصاديّ والاجتماعيّ التابع للأمم المتّحدة[٢١]، استنادًا إلى الجزء الرابع من العهد الخاصّ بالحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة.

تتشكّل هذه اللجان من خبراء مستقلّين تقع على عاتقهم مهامّ عدّة، منها تفسير بنود الاتّفاقيّة المعنيّة وكذلك تلقّي وفحص التقارير الدوريّة التي تلتزم الدول بتقديمها[٢٢] من أجل إطلاع اللجان على مختلف الخطوات السياسيّة والتشريعيّة والقضائيّة وغيرها المتّخذة والتقدّم المُحْرَز من أجل إعمال بنود الاتفاقيّة. وبناءً على فحص تقارير الدول وعلى معلومات تتلقّاها اللجان من مصادر حقوقيّة وغير حكوميّة أخرى[٢٣]، وبعد إجراء حوار شفهيّ تستمع فيه اللجان إلى وفود هذه الدول، يتمّ استصدار توصيات وملاحظات ختاميّة يُطلب فيها اتّخاذ إجراءات معيّنة من أجل وقف انتهاكات بنود الاتّفاقيّة ووضعها حيّز التنفيذ. تجدر الإشارة إلى أنّ العديد من الدول، وبشكل خاصّ الاستبداديّة منها، لا تحترم الموعد المحدّد لإرسال التقارير الدوريّة، كما أنّها تزوّد اللجان أحيانًا معلوماتٍ غير دقيقة أو حتّى غير صحيحة. كما لا تعمل

(٢١) **قرار رقم ١٩٨٥/١٧**، ٢٨ أيّار/مايو ١٩٨٥.

(٢٢) يتوجّب على الدول الأطراف تقديم تقرير أوّليّ مفصّل بعد المصادقة على الاتّفاقيّة، ثمّ تتراوح فترة تقديم التقارير الدوريّة اللاحقة من سنتَيْن إلى خمس سنوات بحسب الاتفاقيّة.

(٢٣) تُطلق تسمية «تقرير الظلّ» أو «التقرير الموازي» على ما ترسله عادةً المنظّمات غير الحكومية لفضح الانتهاكات في دولة ما، ونقد التقرير المُرْسَل من طرف الحكومة.

مثل هذه الدول بحسن نيّة على تنفيذ توصيات اللجان التي تقرّر في بعض الحالات رصد متابعة الحكومة لتوصياتها، وذلك بإشراك منظّمات المجتمع المدنيّ في البلد المعنيّ.

بالإضافة إلى هذه الإجراءات المتعلّقة بالتقارير الدوريّة، يحقّ للجنة حقوق الإنسان، بمقتضى المادّة ٤١ من العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة، استقبال شكاوى من دول معيّنة تدّعي فيها أنّ دولة أخرى طرفًا لا تحترم التزاماتها المنصوص عليها في الاتفاقيّة. غير أنّ معظم الدول ترفض هذه الآليّة لاعتبارات سياسيّة مختلفة[٢٤]. كما يحقّ للجنة حقوق الإنسان استقبال شكاوى فرديّة بمقتضى البروتوكول الإضافيّ الأوّل لهذا العهد من طرف ضحايا الانتهاكات المنصوص عليها في بعض نصوص العهد. إلّا أنّه يُشترط لقبول هكذا شكاوى استنفاد طرق الطعن المحليّة من الناحية الأولى، وقبول الدول المعنيّة باختصاص اللجنة من الناحية الثانية، الأمر الذي ترفضه الكثير من البلدان متذرّعةً بمبدأ السيادة، كما سنبيّنه لاحقًا بخصوص بعض دول المشرق العربيّ. وعلى الرغم من مصاعب عمل اللجنة، فقد نجحت هذه الأخيرة وفي عدّة مناسبات بتأمين تعويض لضحايا الانتهاكات المتعلّقة بالحريّة الدينيّة[٢٥]. على عكس اللجنة المعنيّة بحقوق الإنسان، فإنّه لا يحقّ لكلّ من لجنة الحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة، وكذلك للجنة المعنيّة بحقوق الطفل استقبال شكاوى فرديّة، بل يقتصر عملهما على استقبال التقارير وتفسير بنود المعاهدة كما ذكرنا سابقًا. وعلى الرغم من هذا العجز، فإنّ هاتَيْن اللجنتَيْن، على عكس بقيّة أجهزة الأمم المتّحدة، تجيزان وبشكل رسميّ للمنظّمات غير الحكوميّة المشاركة في إعداد تقاريرها[٢٦].

ثانيًا: الإجراءات الخاصّة

وهي عبارة عن مجموعة من الآليّات المنشَأة من طرف لجنة حقوق الإنسان[٢٧]

(٢٤) أنظر لاحقًا.

(٢٥) Patrice Gillbert, «Le Comité des droits de l'homme des Nations Unies et les victimes de violations du droit à la liberté de religion ou de conviction», *Conscience et Liberté*, n° 63, février 2003, p. 98.

(٢٦) Gaetano Pentassuglia, *Minorité en droit international*, éd., Conseil de l'Europe, Strasbourg, 2004, pp. 228-229.

(٢٧) تغيّرت التسمية العام ٢٠٠٦ لتصبح «مجلس حقوق الإنسان».

لمتابعة انتهاكات البنود المنصوص عليها في مختلف الصكوك الدوليّة التي تمّ اعتمادها في إطار الأمم المتّحدة. ويُشرف على هذه الآليّات مكتب مفوّضيّة الأمم المتّحدة السامية لحقوق الإنسان، وهو يقدّم الدعم والتسهيل اللازمَيْن لإنجاز الأعمال المنوطة بها. ويمكن أن يكون القائمون على نظام الإجراءات خبراء أو مقرّرين خواصّ تتمّ تسميتهم من بين الشخصيّات الحياديّة والمستقلّة والقديرة في مجال حقوق الإنسان، أو فرق عمل مكوّنةً من عدّة خبراء يتمتّعون بهذه الصفات نفسها. كما يمكن أن تغطّي ولاية الإجراءات الخاصّة مجموعة انتهاكاتٍ حقوقيّة في دولة معيّنة، وهي ما تُعرف بالولاية القطريّة، أو أن تتّهم بانتهاك معيَّن لأحد الحقوق ومن دون تقييد جغرافيّ، وتُسمّى حينها بالولاية المواضيعيّة. ونكتفي هنا بتقديم ولايتَيْن تعنيان بشكل مباشر حقوقًا ذات صلة بالانتهاكات التي يمكن أن تتعرّض لها الأقليّات الدينيّة، ألا وهما ولاية المقرّر الخاصّ المعنيّ بحرّيّة الدِّين أو المعتَقَد، وولاية المقرّر الخاصّ المعنيّ بشؤون الأقلّيّات التي سنقدّمها.

المقرّر الخاصّ المعنيّ بحرّيّة الدِّين أو المعتَقَد: يتولّى كغيره من المقرّرين الخواصّ، مهمّة متابعة انتهاكات حقوق الإنسان المتعلّقة بولايته. فيُرسل رسائل ادّعاء أو نداءات عاجلة[٢٨]، بحسب الاقتضاء، إلى البعثات الدائمة للدول الأعضاء في الأمم المتّحدة أو إلى وزارات خارجيّتها، وذلك بناءً على مزاعم من مصادر مختلفة بحدوث انتهاكات فرديّة للحرّيّة الدينيّة، ولا سيّما ما هو منصوص عليه في الإعلان المتعلّق بالقضاء على جميع أشكال التعصّب والتمييز القائمَيْن على أساس الدِّين أو المعتَقَد. كما يمكن أن يُرسل بلاغات مشتركة إذا ما كان الانتهاك الحاصل يتعلّق بأكثر من ولاية، كأن يتعرّض الشخص للتعذيب نتيجة لآرائه الدينيّة، وفي هكذا حالة يشترك مع المقرّر الخاصّ المعنيّ بمكافحة التعذيب في إعداد المراسلة للدولة المعنيّة. ويذكّر المقرّر الخاصّ، في هذه المراسلات، الحكومة المعنيّة بضرورة التزامها بمقتضى بنود الصكوك الدوليّة المتعلِّقة بالحرّيّة الدينيّة، طالبًا توضيحات بشأن الانتهاك، ووضع حدّ له في حال استمراره وتقديم التعويض، قبل أن يتمّ متابعة الحالات مع الضحايا أو ممثّليهم بناءً على ردّ الحكومة. يتمّ الإشارة إلى هذه المراسلات في التقرير السنويّ الذي يقدّمه المقرّر الخاصّ إلى مجلس حقوق الإنسان أثناء انعقاد دورته الاعتياديّة.

(٢٨) فتُقدّم نداءات بشكل عاجل في حال وجود خطر شديد وحقيقيّ يهدّد حياة الضحيّة أو سلامتها الجسديّة.

كما يتضمّن هذا التقرير الدوريّ أهمّ المخاوف المتعلّقة بالحرّيّات الدينيّة والحقوق المنبثقة عنها في مختلف البلدان، فضلًا عن توجيه التوصيات اللازمة من أجل تعزيز احترام الحرّيّة والتسامح الدينيّ واستئصال التمييز على أساس الدِّين والحدّ من العنف الطائفيّ والتعصّب الدينيّ، إلخ. بالإضافة إلى هذه التقارير والمراسلات، يقوم المقرّر الخاصّ بزيارة البلدان بناءً على طلب هذه الأخيرة أو على موافقتها بعد اقتراح إجراء زيارة. وتهدف الزيارة إلى تقييم احترام الحرّيّات الدينيّة وأوضاع الأقلّيّات الدينيّة في بلد ما، قبل أن يتمّ توجيه توصيات معيّنة لمساعدة البلد المعنيّ على تحديد واتّخاذ مختلف التدابير التشريعيّة والقضائيّة والسياسيّة اللازمة لمعالجة هذه القضايا.

المقرّر الخاصّ المعنيّ بشؤون الأقليّات[٢٩]: يقوم هذا المقرّر بشكل خاصّ بتنفيذ بنود إعلان الأقليّات للعام ١٩٩٢، متّبعًا من أجل تحقيق ذلك إجراءات مشابهة لما يقوم به المقرّر الخاصّ المعنيّ بحرّيّة الدِّين أو المعتَقَد. كما يتواصل هذا المقرّر مع مختلف الهيئات والآليّات الدوليّة ذات الصلة بحقوق الأقليّات وبشكل أساسيّ **منتدى الأقليّات**[٣٠] الذي حلّ العام ٢٠٠٧ محلّ **الفريق العامل المعنيّ بالأقليّات**[٣١]. ويعمل المقرّر الخاصّ المعنيّ بشؤون الأقليّات بشكل خاصّ على تحفيز الدول من أجل الاعتراف بالأقليّات وضمان احترام حقوقها ومعالجة قضاياها[٣٢].

وأخيرًا، تجدر الإشارة إلى العديد من الأمور التي تعزّز دور وأهميّة ولاية كلّ من المقرّر الخاصّ المعنيّ بحرّيّة الدِّين أو المعتَقَد والمقرّر الخاصّ المعنيّ بشؤون الأقليّات؛ أهمّها غياب أيّ اتّفاقيّة دوليّة أو آليّة متعلّقة حصرًا بحقوق الأقليّات الدينيّة، وكذلك عدم مصادقة العديد من الدول على الاتّفاقيّات الدوليّة لحقوق الإنسان، أو

(٢٩) أنشئت هذه الولاية بموجب قرار لجنة حقوق الإنسان ٢٠٠٥/٧٩ في ٢١ نيسان/ أبريل ٢٠٠٥.

(٣٠) أُنشئ بموجب قرار مجلس حقوق الإنسان رقم ٦/ ١٥ العام ٢٠٠٧. للمزيد من المعلومات انظر: *Droits des minorités : Normes internationales et indications pour leur mise en œuvre, op. cit.*, p. 23.

(٣١) أنشئ الفريق العامل المعنيّ بالأقليّات العام ١٩٩٥ من طرف اللجنة الفرعيّة لتعزيز وحماية حقوق الإنسان والتي كان يُطلق عليها اسم «اللجنة الفرعيّة لمنع التمييز وحماية الأقليّات». وتجدر الإشارة إلى أنّه تمّ استبدال بهذه اللجنة الأخيرة لجنة جديدة يطلق عليها تسمية «اللجنة الاستشاريّة لمجلس حقوق الإنسان».

(٣٢) أنظر **تقرير الخبيرة المستقلّة المعنيّة بقضايا الأقليّات**، ريتّا إسحاق، A/HRC/19/56 كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢.

Beirut campus Riyad Nassar Library

عدم قبولها اختصاصات اللجان المنبثقة عن المعاهدات في استقبال الشكاوى الفرديّة. يُضاف إلى ذلك المرونة والسرعة في عمل وإجراءات هذه الولايات وبخاصّة في القضايا المستعجلة. ومع ذلك ثمّة العديد من المآخذ على نظام الإجراءات الخاصّة، نذكر منها عدم الفعّاليّة في بعض الأحيان، نظرًا إلى تجاهل بعض الحكومات الاستبداديّة مراسلاته، وكذلك التشدّد في طلب المعلومات من المصدر قبل إجراء المراسلة ولا سيّما طلب موافقة ذوي الضحيّة، وهو ما يمكن أن يعرّضهم لإجراءات انتقاميّة من طرف دولهم الاستبداديّة، وكذلك تأثير بعض الدول في استقلاليّة الخبراء، بما في ذلك الضغوط السياسيّة الممارسة، الأمر الذي تبيَّنَ بشكل واضح نتيجة الفشل في إقامة ولاية قضائيّة خاصّة بالعراق، على الرغم من الانتهاكات الجسيمة التي ارتكبت في هذا البلد عقب غزو القوّات الأميركيّة والبريطانية إيّاه.

ثالثًا: إجراءات أخرى

أ - المراجعة الدوريّة الشاملة: يُطلق عليها أيضًا «الاستعراض الدوريّ الشامل»، وتعدّ من أهمّ آليّات حماية حقوق الإنسان المتّبعة من طرف مجلس حقوق الإنسان(٣٣) الذي أنشأها بموجب قراره رقم ١/٥(٣٤). وبحسب هذا القرار، تهدف المراجعة الدوريّة الشاملة بشكل خاصّ إلى تحسين حالة حقوق الإنسان وتقييم التحدّيات في البلد قيد المراجعة؛ وكذلك العمل على تحقيق وفاء الدولة بالتزاماتها وتقديم المساعدة الفنيّة اللازمة لذلك(٣٥). تتّسم هذه الآليّة بالعموميّة بحيث إنّها تشمل مختلف أنواع الحقوق المنصوص عليها في الصكوك الدوليّة بما فيها السياسيّة والمدنيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة، كما أنّها لا تستثني أيّ دولة عضو في الأمم المتّحدة بصرف النظر عن مصادقتها على الصكوك الدوليّة لحقوق الإنسان.

تخضع كلّ دولة للمراجعة مرّة واحدة كلّ أربع سنوات، إذ يتخلّل جلسةَ المراجعة التي تستغرق بضع ساعات، حوارٌ تفاعليٌّ وطرح الأسئلة المتعلّقة بأوضاع حقوق الإنسان في البلد المعنيّ؛ وذلك بإشراف فريق عمل معنيّ بالمراجعة الدوريّة الشاملة،

---

(٣٣) يتكوّن مجلس حقوق الإنسان من ٤٧ عضوًا من الدول الأعضاء في الأمم المتّحدة حيث يتمّ اختيارهم بالاقتراع السرّيّ لفترة زمنيّة محدودة.

(٣٤) أنظر أيضًا **قرار الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة** رقم ٢٥/٦٠ للعام ٢٠٠٦.

(٣٥) أنظر **النقطة الرابعة من قرار مجلس حقوق الإنسان ١/٥** المؤرّخ ١٨ حزيران/يونيو ٢٠٠٧.

وهو يتكوّن من الأعضاء السبعة والأربعين لمجلس حقوق الإنسان. ويعتمد هذا الفريق على مختلف التقارير الصادرة عن هيئات الأمم المتّحدة، كاللجان المنبثقة عن المعاهدات أو المقرّرين الخواصّ وفرق العمل، بالإضافة إلى المعلومات التي ترسلها المنظّمات الحقوقيّة غير الحكوميّة. كما يطّلع المجلس المذكور على التقرير الحكوميّ الذي تلتزم بتقديمه البلدان قيد المراجعة، من أجل شرح مختلف الإجراءات المتّخذة لتعزيز احترام حقوق الإنسان وتذليل المصاعب والتحدّيات في هذا المجال. وأخيرًا يجتمع مجلس حقوق الإنسان في جلسةٍ عامّة، ليعتمد فيها تقريرًا موجّهًا إلى البلد المعنيّ ومتضمّنًا التوصيات اللازمة التي تكون محلّ رصد ومتابعة في الاستعراض الدوريّ الشامل المقبل.

ب - الإجراء ١٥٠٣: عبارة عن بلاغ بحدوث انتهاكات حقوقيّة جسيمة وواسعة النطاق من طرف دولة عضو في الأمم المتّحدة. ويحمل هذا الإجراء رقم قرار المجلس الاقتصاديّ والاجتماعيّ التابع للأمم المتّحدة الذي يشكّل الأرضيّة القانونيّة له(٣٦). على خلاف الكثير من الشكاوى المذكورة أعلاه التي تختصّ بالنظر في حالات فرديّة، فإنّ هذا الإجراء يضطلع فقط بتلقّي شكاوى تتعلّق بنمط متّسق من الانتهاكات الجسيمة كالممارسة الممنهجة لحالات الاختفاء القسريّ أو الاعتقال التعسّفيّ أو التعذيب أو التمييز، أو غيرها من الانتهاكات التي يمكن أن يتعرّض لها الأشخاص بمَن فيهم المنتمون إلى أقليّات دينيّة.

يتّسم هذا الإجراء بالطابع السرّيّ بحيث لا يتمّ الإفصاح عن محتوى البلاغات، كما قد يتطلّب النظر فيها فترة يمكن أن تمتدّ إلى بضعة أشهر قبل أن يتقرّر إغلاق الملفّ، أو تشكيل لجنة خاصّة لتحقيق دراسة مستفيضة وطلب معلومات من الحكومة المعنيّة. ومن الناحية الإجرائيّة، يتوجّب توجيه الادّعاء من طرف منظّمة غير حكوميّة أو شخص أو مجموعة من الأشخاص غير مجهولي الهويّة وبعد استنفادهم طرق الطعن المحلّيّة، يدّعون فيها وجود هذا النوع من الانتهاكات الممنهجة، وذلك إلى مكتب المفوّضيّة السامية للأمم المتّحدة لحقوق الإنسان(٣٧). كما يجب أن يحوي الادّعاء

---

(٣٦) يعود تاريخ هذا القرار إلى ٢٧ أيّار/مايو ١٩٧٠، وقد تمّ إعادة النظر فيه بمقتضى القرار ٢٠٠٠/٣ بتاريخ ١٩ حزيران/يونيو ٢٠٠٠.

(٣٧) Gudmundur Alfredsson et Erika Ferrer, *Minority Rights: A Guide to United Nations Procedures and Institutions*, Minority Rights Group & Raoul Wallenberg Institute of Human Rights and Humanitarian Law, 1998, p. 20.

على المعلومات الأساسيّة الموثوقة التي تفيد بحدوث نمط لهذه الانتهاكات، بالإضافة إلى الملاحق والوثائق ذات الصلة، والتي تعزّز من مصداقيّة المعلومات. وبذلك يمكن أن يستفيد المنتمون إلى الأقليّات الدينيّة من هذا الإجراء، ولا سيّما في حال غياب آليّات أخرى كولاية إجراءات خاصّة معنيّة ببلدهم أو عدم قبول هذا الأخير باختصاص اللجان المنبثقة عن المعاهدات.

إذًا كما هي الحال لغياب اتّفاقيّة دوليّة خاصّة بالأقليّات، فليس ثمَّة من آليّة حصريّة لمكافحة الانتهاكات المتعلّقة بهذه الفئة، بل آليّات عامّة يستفيد منها جميع الضحايا من غير المنتمين أو من المنتمين إلى الأقليّات الدينيّة، وذلك على الرغم من طبيعة الانتهاكات الخاصّة التي تتعرّض لها ومن خطورتها. كما تتّسم الآليّات الدوليّة بغياب العقوبات اللازمة على الدول المنتهكة التزاماتها[٣٨]، وكذلك طرق الطعون الملزمة قانونيًّا، باستثناء ما تنضوي إليه آليّة البروتوكول الثاني الملحق بالعهد الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة والذي لم تصادق عليه أغلب الدول العربيّة. ومن هنا تتعزّز أهميّة جمع المعلومات عن الانتهاكات وفضحها وممارسة الضغوط السياسيّة والدبلوماسيّة واتّباع طرق الحوار والمصالحة والتوصيات، إلخ. كما تأتي أهميّة هذه الوسائل نتيجةً لخشية الضحايا وذويهم من إجراءات انتقاميّة في حال تقديم شكاوى دوليّة ضد حكومات بلدانهم المستبدّة.

المطلب الثاني:
دول المشرق العربيّ في مواجهة الشرعة الدوليّة لحقوق الإنسان

لقد كان لمشاركة الدول العربيّة في إعداد الصكوك الدوليّة لحقوق الإنسان خطوة مهمّة في اتّجاه عالميّة هذه الحقوق. ومع ذلك، فقد تخلّل هذه المشاركة تأثيرٌ واضحٌ للاعتبارات السياسيّة والإيديولوجيّة والدينيّة لهذه الدول في صياغة بنود القانون الدوليّ (الفرع الأوّل)، وهي لم ترض أحيانًا الدول العربيّة المشاركة وهذا ما دفعها إلى استصدار التحفّظات المختلفة (الفرع الثاني).

---

(٣٨) تجدر الإشارة إلى أنَّ ارتكاب الجرائم الدوليّة كالتطهير العرقيّ والجرائم بحقّ الإنسانيّة يخوّل مجلس الأمن استصدار قرار بالتدخّل بحسب الفصل السابع من ميثاق الأمم المتّحدة من أجل تحقيق السلم والأمن الدوليّين. ولكن لا يخفى تأثير الدول الكبرى المخوّلة استخدام حقّ الفيتو في هذا المجلس، وهي تعمل في الغالب لتحقيق مصالحها السياسيَّة والاقتصاديّة، وتتجاهل مضمون الميثاق المذكور.

■ الفرع الأوّل: مشاركة دول المشرق العربيّ في صياغة الصكوك الدوليّة لحقوق الإنسان

لقد تركّزت إسهامات الدول العربيّة الحاضرة في أثناء صياغة صكوك حقوق الإنسان على مجموعة من القضايا ذات الصلة بالدِّين، كالمساواة بين المسلمين وغير المسلمين من جهة، والرجال والنساء من جهة أخرى. وقد برزت هذه المواقف في أثناء إعداد أهمّ الوثائق الدوليّة لحقوق الإنسان كالإعلان العالميّ لحقوق الإنسان (أوّلًا)، والعهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة (ثانيًا)، وأيضًا صكوك أخرى (ثالثًا).

أوّلًا: الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان

شاركت في الأعمال التحضيريّة للإعلان العالميّ لحقوق الإنسان مصر ولبنان وسورية والعراق والمملكة العربيّة السعوديّة. وقد صوّتت هذه الدول جميعًا لصالح الإعلان النهائيّ، عدا السعوديّة التي امتنعت متذرّعةً بعدم توافق أحكامه ومبادئ الإسلام. هذا وأثناء مناقشة بنود الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، أعرب السيِّد رأفت (ممثّل مصر) عن تحفّظه على بعض بنود الإعلان ولا سيّما منها ما يتعلّق بحريّة الفكر والوجدان، وكذلك الحق في الزواج من دون أيّ قيد مبنيّ على العرق أو الجنسيّة أو الدِّين. وصرّح بما يلي: «في مصر وكذلك في جميع الدول الإسلاميَّة توجد بعض القيود على زواج الفتيات المسلمات من أشخاص غير مسلمين. التحدّيات ذات طبيعة دينيّة بحتة ولم تُؤخذ بعين الاعتبار في الإعلان. وإنّ هذا لا يمسّ الضمير العالميّ كما هو حال القيود المبنيّة على العرق أو اللون التي تدينها مصر»[٣٩]. وقد جاء اعتراض مصر، كما هي حال بقيّة الدول العربيّة، نتيجة لرفضها الزواج بدون قيد على أساس الدِّين حيث يُحظّر في أغلب الدول الإسلاميَّة إبرام عقود الزواج بين المسلمة وغير المسلم، أو بين المسلم وغير الكتابيَّة. يُشار أيضًا إلى أنّ التشريعات الكنسيّة المطبّقة على مسيحيّي دول المشرق العربيّ تشتمل بدورها على قيود مشابهة متعلّقة بحظر الزواج المختلط، إلّا أنّها تُستبعد غالبًا إذا كان أحد أطراف الدعوى مسلمًا.

أمّا بخصوص حريّة تبديل الدِّين، فبحسب مندوب مِصْر يمكن أن تكون «مدعاة

---

(٣٩) الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة، **الجلسة العامّة الثالثة**، رقم ١٨٠، ١٠/١٢/١٩٤٨، ص٩١٢.

لتشجيع الإرساليّات في الشرق على تبديل الدِّين الذي يعتنقه السكّان»[٤٠]. وقد أيّدت ذلك بقيّة الدول العربيّة المشاركة في صياغة الإعلان عدا لبنان الذي كان مندوبه (شارل مالك) بالأساس وراء مقترح تغيير الدِّين بعد أن أشار إلى الاضطهاد الذي يتعرّض له بعض الأشخاص في بلده لإيمانهم أو لتغيير عقيدتهم الدينيّة[٤١].

ثانيًا: العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة

إعتُمِد العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة بالأغلبيّة ومن دون أيّ امتناع عن التصويت من جانب الدول العربيّة المشاركة في أعماله التحضيريّة. ويعود ذلك بشكل أساسيّ إلى تجاوب الأمم المتّحدة مع الضغوط الشديدة الممارسة من طرف بعض الدول ذات الغالبيّة المسلمة، خاصّة في ما يتعلّق ببعض النصوص التي كانت قيد نقاش وجدل في الإعلان العالميّ كما هو مذكور أعلاه. وفي إطار ذلك فقد أشار مندوب السعوديّة (السيّد بارودي) إلى أنّه يجب تعديل المادّة ١٨ المتعلّقة بالحريّة الدينيّة بما يتّسق وطرح وفده وإلّا اضطرّ «لرفض جميع موادّ العهد دفعة واحدة»[٤٢]. وأيّده في ذلك مندوب مصر (السيّد عزمي) الذي رأى أنّ «مشروع الاتّفاقيّة ليس مجرد إعلان عن مبادئ، بل هو وثيقة تنطوي على التزامات قانونيّة وأنّ هذا النصّ يثير إشكالات لكثير من الحكومات، لذلك فهو يريد شطب هذا التعبير عن حريّة تبديل الدِّين»[٤٣].

إنّ موقف بعض مندوبي هذه الدول المتصلّب قد أدّى إلى إجراء تعديلات تمسّ مباشرة حقوق الأفراد الشخصيّة التي لا تزال منتَهَكة حتّى يومنا هذا في المنطقة العربيّة. ففي حين نصّت صراحة المادّة ١٨ من الإعلان العالميّ على الحقّ في تغيير الديانة، فإنّ المادّة ١٨ من العهد تخلو من نصّ مشابه وتكتفي بإدراج بند حول حريّة

---

(٤٠) الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة، **الجلسة العامّة الثالثة، رقم ١٨٠**، ١٠/١٢/١٩٤٨، ص٩١٢.

(٤١) Albert VERDOODT, *Naissance et signification de la Déclaration universelle des droits de l'homme*, Louvain 1964, p. 177. للمزيد عن مشاركة العرب في صياغة بنود الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، أنظر محمَّد أمين الميدانيّ، **دراسات في الحماية الدوليَّة لحقوق الإنسان**، المؤسَّسة العربيَّة الأوروبيَّة للنشر، ٢٠١٤، ص٢٠٥ وما يليها.

(٤٢) الجمعيّة العامّة، **الدورة الخامسة، اللجنة الثالثة، الجلسة رقم ٢٨٨**، ١٨/١٠/١٩٥٠، (A/C3/L.72). أنظر أيضًا باسيل يوسف، **العرب ونشاط الأمم المتّحدة في مجال حقوق الإنسان**، مركز اتّحاد المحامين العرب للبحوث والدراسات القانونيّة، القاهرة، ١٩٨٩، ٣٧٨ ص.

(٤٣) أنظر **المرجعَيْن السابقَيْن**.

الإنسان «في أن يدين بدين ما، وحريّته في اعتناق أيّ دين أو معتَقَد يختاره». وعلى الرغم من عدم الصراحة في هذه العبارة المذكورة، فإنّنا نعتقد أنّ حقّ اختيار الدِّين يشتمل بالضرورة على حريّة الإنسان بتغيير دينه. وفي سياق متّصل، فإنّ ضغوط الدول الإسلاميّة في أثناء مناقشة المادّة ٢٣ من العهد قد أسفرت عن الصياغة التالية: «يكون للرجل والمرأة، ابتداءً من بلوغ سنّ الزواج، حقّ معترف به في التزوّج وتأسيس أسرة». وبالتالي تمّ التخلّي عن العبارة المدرجة في المادّة ١٦ من الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، والتي تنصّ على أن يكون «للرجل والمرأة متى بلغا سنّ الزواج حقّ التزوّج وتأسيس أسرة من دون أيّ قيد بسبب الجنس أو **الدِّين**، ولهما حقوق متساوية عند الزواج وأثناء قيامه وعند انحلاله».

ثالثًا: صكوك أخرى

إستمرّت الدول العربيّة في تأثيرها في صياغة بنود الصكوك الدوليّة ذات الصلة المباشرة بحقوق الأقليّات الدينيّة كما يتبيّن من مواقفها عند مناقشة مسوّدة **اتّفاقيّة حقوق الطفل**. فالمادّة ١٤ من هذه الأخيرة أثارت حفيظة العديد من الدول العربيّة والإسلاميّة التي اعترضت على إدراج بند يتعلّق بحريّة الطفل في تغيير الدِّين، لما في ذلك من مخالفة قراءتهم أحكام الشريعة الإسلاميّة، وهو ما أذعنت له الدول المشاركة في صياغة نصّ الاتّفاقيّة، ومن ثمّ تمّ تعديل الصياغة. وكذلك الأمر في ما يتعلّق بمشروع **إعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصّب والتمييز القائمَيْن على أساس الدِّين أو المعتَقَد**، فقد أعلن مندوب دولة العراق (السيّد القيسي)، والذي تكلّم باسم منظّمة التعاون الإسلاميّ (منظّمة المؤتمر الإسلاميّ سابقًا)، قائلًا إنّ دولَ هذه المنظّمة «على قناعة بأهميّة هذا الإعلان، لذلك فقد قبلت اعتماده دون تصويت. وتتحفّظ هذه الدول على كلّ نصّ أو تعبير في هذا الإعلان يتعارض والشريعة الإسلاميّة أو أيّ تشريع أو قانون مبنيّ على هذه الشريعة»[٤٤]. وقد أيّدت مندوبة سورية (السيّدة العليّ) مجموعة منظّمة التعاون الإسلاميّ معربةً عن تحفّظ وفدها على «عدّة فقرات في مشروع الإعلان التي تتعارض وروح الدستور السوريّ أو التقاليد الوطنيّة والدينيّة والثقافيّة. وهذه التحفّظات تتعلّق بالفقرة (و) من المادّة ٦ والمادّة ٧»[٤٥]. والفقرة (و) المذكورة تتعلّق

---

(٤٤) أنظر الجمعيّة العامّة، **اللجنة الثالثة، الدورة ٣٦، الجلسة رقم ٤٣**، ٩/١١/١٩٨١.

(٤٥) **المرجع نفسه**.

Beirut campus
Library

بحريّة التماس وتلقى إسهامات طوعيّة، ماليّة وغير ماليّة، من الأفراد والمؤسّسات، في حين تتعلّق المادّة السابعة بضمان الحقوق والحريّات المنصوص عليها في هذا الإعلان في تشريع كلّ بلد.

تجدر الإشارة أخيرًا إلى أنّ الاعتراضات المختلفة التي أبدتها بعض الدول العربيّة تناولت قضايا أخرى كالاعتراف صراحةً بالأقليّات(٤٦)، الحقّ في حريّة التنقّل الذي أثار حفيظة السعوديّة التي تمنع غير المسلمين من دخول جزء من أراضيها، وأيضًا آليّات ضمان احترام حقوق الإنسان وتطبيقها. كما أنّ إدراج بعض البنود التي تتعارض ومواقف دول المشرق العربيّ أدّى بها إلى اتّباع آليّة أخرى لاستبعاد تطبيق هذه البنود على أراضيها، سواء كان عن طريق عدم المصادقة على الاتفاقيّات الدوليّة أو التحفظ الرسميّ على البنود غير المنسجمة مع مواقفها، كما سنبيّن في الفرع الثاني من هذا المطلب.

■ الفرع الثاني: تحفّظات دول المشرق العربيّ على مواثيق حقوق الإنسان

بالإضافة إلى عدم الاعتراف الصريح ببعض الحقوق الأساسيّة للأقليّات في المواثيق الدوليّة، وكذلك ضعف صياغة بعض بنودها كما بيّناه سابقًا، فقد تحفّظ العديد من دول المشرق العربيّ على نصوص مختلفة تتعلّق بشكلٍ مباشر أو غير مباشر بحقوق الأقليّات الدينيّة. ويُعرّف التحفظ بحسب المادّة الثانية من اتّفاقيّة فيينّا لقانون المعاهدات(٤٧) بـ«إعلان من جانب واحد، أيًّا كانت صيغته أو تسميته، تصدره دولة ما عند توقيعها أو تصديقها أو قبولها أو إقرارها أو انضمامها إلى معاهدة، مستهدفة به استبعاد أو تغيير الأثر القانونيّ لبعض أحكام المعاهدة من حيث سريانها على تلك الدولة». هذا ويمكن تقسيم تحفّظات دول المشرق العربيّ بما يؤثّر في حقوق الأقليّات الدينيّة إلى ما هو مستند إلى الشريعة الإسلاميّة (أوّلًا)، وتحفّظات متعلّقة بمبدأ سيادة

(٤٦) وقد شارك العديد من دول العالم في رفض الاعتراف بالأقليّات على أراضيها، رفضًا صريحًا، كما حال فرنسا التي تتحفّظ حتّى يومنا هذا على المادّة ٢٧ من العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة والتي تتعلّق بالأقليّات.

(٤٧) إعتَمَدها مؤتمر الأمم المتّحدة بشأن قانون المعاهدات الذي عُقد بموجب قرارَيْ الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة رقم ٢١٦٦ المؤرّخ في ٥ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٦٦، وقرار رقم ٢٢٨٧ المؤرّخ في ٦ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٦٧.

الدول التي استخدِمت ذريعةً لعدم قبول آليّات احترام مواثيق حقوق الإنسان (ثانيًا).

أوّلًا: تحفّظات ذات مصدر دينيّ

تُعدّ مصر من الدول العربيّة القليلة التي تحفَّظت على بنود **العهدَيْن الدوليّيْن** أثناء المصادقة عليهما في تاريخ ١٤ كانون الثاني/يناير ١٩٨٢. فأدرجت مصر رسميًّا العبارة التالية: «مع الأخذ في الاعتبار أحكام الشريعة الإسلاميّة وعدم تعارضها معها»، أي مع هذَيْن العهدَيْن. وقد أثارت هذه الصياغة ولا تزال مخاوف لجنة حقوق الإنسان في الأمم المتّحدة المعنيّة باحترام بنود العهدَيْن الدوليّيْن. حيث إنّه لا تتّضح بموجب هذه العبارة الفضفاضة الحقوق التي تنوي مصر استبعادها من التطبيق. كما أنّ تحفّظًا من هذا القبيل يمكن أن يتعارض والمادّة ١٩ من اتّفاقيّة فيينا لقانون المعاهدات، ولا سيّما فقرتها الأخيرة التي تشترط ألّا يكون التحفّظ «منافيًا لموضوع المعاهدة وغرضها».

وكان لبنود **اتّفاقيّة حقوق الطفل** ولا سيّما ما يتعلّق منها بحقّ الطفل في الفكر والاعتقاد والدِّين، نصيبٌ من التحفّظات المختلفة التي أعربت عنها دول المشرق العربيّ(٤٨). فالمادّة ١٤ المتعلّقة بالحريّة الدينيّة، وعلى الرغم من عدم نصّها صراحة على حقّ الطفل في تغيير الدِّين، كانت محلّ تحفّظ من طرف العديد من هذه الدول بما فيها سورية والأردنّ ومصر والعراق. وقد جاء صراحة في تحفّظ العراق أنّ السماح للطفل بتغيير دينه يتعارض والشريعة الإسلاميّة، هذا التعارض أكّده أيضًا تحفّظ الحكومة الأردنيّة على المادّة نفسها وعلى كلّ من المادّتَيْن ٢٠ و٢١ المتعلّقتَيْن بالتبنّي(٤٩). ويذكّر بقيام بعض حكومات دول المشرق العربيّ بسحب بعض التحفّظات مؤخّرًا، ولا سيّما مصر التي ألغت التحفّظ على هاتَيْن المادّتَيْن الأخيرتَيْن بموجب قرار رئيس الجمهورية رقم ١٤٥ للعام ٢٠٠٣. وهذا يدلّ على إمكانيّة تحقيق قراءة للشريعة الإسلاميّة أشدّ انسجامًا مع متطلّبات العصر أو حتّى استبعادها في حال التعارض وحقوق الإنسان، كما هي الحال في تركيا التي لم تتحفّظ على أيٍّ من بنود هذه الاتّفاقيّة.

(٤٨) يُذكر أنّ لبنان لم يتحفّظ على أيّ بند من اتّفاقيّة حقوق الطفل بغاية الحفاظ على مبدأ المساواة بين الطوائف، والمدرج في دستور هذا البلد.

(٤٩) من أجل الاطّلاع على التحفّظات، انظر الموقع الرسميّ للمفوضيّة السامية للأمم المتّحدة: http://www.ohchr.org

وتحفّظت السعوديّة على أحكام اتّفاقيّة حقوق الطفل التي «تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلاميّة»، في حين أعربت الحكومة السوريّة عن رفضها «كلّ ما يتعارض مع التشريعات العربيّة السوريّة النافذة ومبادئ الشريعة الإسلاميّة، وخاصّة ما ورد في المادّة ١٤ منها بشأن حقّ الطفل في حريّة الدِّين، وما ورد في المادّتَيْن ٢٠-٢١ منها بشأن التبنّي». ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ المصاعب التي تواجهها الأقليّات غير المسلمة في بعض البلدان العربيّة في إجراءات التبنّي، على الرغم من عدم حظره في ديانات غير مسلمة وخاصّة المسيحيَّة. كما أن آثار التحفّظات على المادّة ١٤ تبدو واضحةً في تشريعات أغلب دول المشرق العربيّ التي ترفض حريّة أولياء الطفل باختيار دين الطفل، وحتّى نظامه التعليميّ في مجال الدِّين الذي يجب أن يكون إسلاميًّا في حال ما إذا كان أحد الوالدَيْن يتبع الإسلام.

ثانيًا: تحفّظات متذرّعة بمبدأ سيادة الدول

لطالما تذرَّعت الدول الاستبداديّة بمبدأ السيادة لرفض آليّات الأمم المتّحدة للرقابة على احترام بنود النصوص الدوليّة(٥٠)، فقد تحفّظت جميع دول المشرق العربيّ على مضمون المادّة ٤١ من العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة والتي تجيز للجنة حقوق الإنسان استقبال الشكاوى من دول أطراف متعلّقة بانتهاكات حقوق الإنسان، كما سبق وأشرنا أعلاه. هذا ولم توافق، من بين الدول العربيّة، غير الجزائر وتونس على مثل هذا الإجراء. وفي السياق نفسه رفضت دول المشرق العربيّ اختصاص هذه اللجنة في استقبال شكاوى فرديّة بمقتضى البروتوكول الإضافيّ الأوّل للعهد المذكور، وذلك من ضحايا، بما فيهم المنتمون إلى الأقليّات الدينيّة، يدّعون فيها انتهاك بعض نصوص العهد. وهو ما لاقى الرفض نفسه من طرف أغلب الدول العربيّة الأخرى، إذ لم يصادق على هذا البروتوكول غير ليبيا والجزائر والصومال.

وقد تحفّظت أيضًا أغلب دول المشرق العربيّ على اختصاص هيئات قضائيّة دوليّة أخرى ولا سيّما المادّة ٢٢ من الاتّفاقيّة الدوليّة للقضاء علي جميع أشكال التميز العنصريّ(٥١) التي تنصّ على إحالة بعض أشكال النزاعات الناشئة عن تطبيق أو تفسير

(٥٠) أنظر سابقًا.

(٥١) إعتُمِدت وعرضت للتوقيع والتصديق والانضمام بموجب قرار الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة ٢١٠٦ ألف (د-٢٠) المؤرّخ في ٢١ كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٦٥، تاريخ بدء النفاذ: ٤ كانون الثاني/ يناير ١٩٦٩، وفقا للمادّة ١٩.

الاتّفاقيّة على محكمة العدل الدوليّة للفصل فيه. والأمر كذلك في ما يتعلّق باختصاص اللجنة المنبثقة عن اتّفاقيّة مناهضة التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانيّة أو المهينة (للعام ١٩٩٧)(٥٢).

وأخيرًا تجدر الإشارة إلى أنّ غياب تحفّظات من طرف دول المشرق العربيّ على بعض الحقوق المدرجة في الاتفاقيّات الدوليّة لا يجوز أنّ يُفسّر على أنّه رغبة في احترام مثل هذه الحقوق. فانتهاك بنود القانون الدوليّ، بما فيه حقوق الأقليّات الدينيّة غير المتحفّظ عليها، ينتج بشكل أساسيّ من غياب عنصر حسن النيّة والإرادة السياسيّة لدى الدول الاستبداديّة العربيّة.

يخلص ممّا سبق أنّه على الرغم من الجهود الدوليّة الحثيثة التي أسهمت في تطوير حماية حقوق الأقليّات في القانون الدوليّ وإنشاء آليّات في هذا الصدد، فإنّ نظام الأمم المتّحدة يبقى قاصرًا كما بينّاه. فلا بدّ من أجل تعزيز هذه الحماية من اتّخاذ خطوات جريئة بهدف تقنين التشريعات الدوليّة الخاصّة بحقوق الأقليّات الدينيّة بصرف النظر عن الاعتبارات السياسيّة للدول من الناحية الأولى، وتأمين آليّات أشدّ فعّاليّة من أجل ضمان احترام هذه الدول تعهّداتها، من الناحية الأخرى. لا بدّ أيضًا من تحديد المقصود بالأقليَّة بشكل واضح وأيضًا اعتماد اتّفاقيّة دوليّة ذات قوّة قانونيّة تتعلّق بالأقليّات حصرًا. ومع ذلك تُعدُّ الشرعة الدوليّة لحقوق الإنسان، على الرغم من عيوبها، ذات أهميّة قصوى في معالجة مسألة التعدديّة والحريّات الدينيّة في المشرق العربيّ. فهذه الشرعة ذات قوّة قانونيّة ملزمة للدول العربيّة التي ارتضتها بمحض إرادتها، وصادقت عليها كما شاركت في إعداد مواثيقها الدوليّة، وهي تسمو على التشريعات المحليّة التي تعارضها(٥٣).

المبحث الثاني: الحماية الإقليميَّة لحقوق الإنسان

لا مجال للشكّ في أنّ تعزيز احترام حقوق الإنسان على أراضي الدول الغربيّة قد أسهم في التقدّم والازدهار في مختلف المجالات السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة والعلميّة والفكريّة. وقد كان للتركيز على عالميّة هذه الحقوق في المحافل

(٥٢) أنظر كلًّا من المادّتَيْن ٢٠ و٣٠ من هذه الاتّفاقيّة.

(٥٣) أنظر لاحقًا.

الدوليّة، بالإضافة إلى الانتقادات الشديدة التي تعرّضت لها الدول العربيّة والإسلاميّة نتيجة لانتهاكات حقوق الإنسان، دورٌ أساسيٌّ في اتخاذ العديد من المبادرات في هذا السياق. فلا تزال أوضاع حقوق الإنسان في العالم العربيّ بشكل عامّ - وفي منطقة الشرق الأوسط بشكلّ خاصّ - مأسويّة نتيجة لتفاقم النزاعات المسلّحة والحروب الأهليّة وعدم وجود رغبة حقيقيّة للأنظمة الحاكمة المستبدّة في تحسين أوضاع حقوق الإنسان والحدّ من انتهاكاتها. يُضاف إلى ذلك عدم وجود آليّات حقوقيّة ومعاهدات إقليميّة فعّالة لمراقبة احترام حقوق الإنسان، وفي حال وجدت، فإنّها لا تخلو من الاعتبارات السياسيّة والإيديولوجيّة والدينيّة التي تجعل من بعض أحكامها متعارضة والمواثيق الدوليّة لحقوق الإنسان والتي صادقت عليها أغلب هده الحكومات، ولكن من دون التزام بتعهّداتها في غالب الأحيان. فيُلاحظ تأثير إيديولوجيا العروبة(٥٤) في بعض الأحيان وكذلك الشريعة الإسلاميّة في هذه الصكوك الإقليميّة، وهو ما أدّى إلى غياب بعض الحقوق الأساسيّة للأقليّات الدينيّة والمرأة كحقّ المساواة التامّة في الحقوق والواجبات وأمام القانون، وكذلك حقّ تغيير الديانة أو الزواج من دون أيّ تمييز على أساس الدِّين. فلا تزال إذًا الجهود الإقليميّة في هذا الميدان متواضعة للغاية مقارنة بما وصلت إليه آليّات حماية حقوق الإنسان، سواء أعلى الصعيد الدوليّ كان أم الإقليميّ في الكثير من مناطق العالم، ومنها ما تمّ اعتماده على المستوى الأفريقيّ. هذا ويمكن التمييز بين نوعَيْن من الحماية الإقليميّة للحقوق الأساسيّة للمواطنين، يتمثّل أوّلهما في إطار إسلاميّ (المطلب الأوّل) في حين يتركّز ثانيهما في إطار عربيّ (المطلب الثاني).

المطلب الأوّل: الإطار الإسلاميّ لحماية حقوق الأقليّات الدينيّة

الخلط بين الدِّين والدولة هو واقع في معظم الدول الإسلاميّة وبدرجات متفاوتة. فالإسلام، عند الكثير من المسلمين وليس المتشدّدين منهم وحسب، هو دين ودولة بما يجعله مصدرًا للتشريعات. وبذلك نجد العديد من القوانين ذات مصدر إسلاميّ ومطبّقة حاليًّا في هذه الدول، ليس على مسلميها وحسب، بل أيضًا على غير المسلمين. ومع ذلك تتعدّد القراءات لأحكام الإسلام وتطبيقاته وهو ما يمكن أن ينعكس بشكل جذريّ على وضع غير المسلمين في الدول ذات الغالبيّة الإسلاميّة، سواء إيجابيًّا أو سلبيًّا. في

(٥٤) أنظر لاحقًا لما لهذه الإيديولوجيا من تأثير سلبيّ في حقوق غير العرب.

هذا السياق، تقتضي معالجة هذا المطلب التركيز بدايةً على الوضع القانونيّ العامّ للمسيحيّين بمقتضى الشريعة الإسلاميّة (الفرع الأوّل) قبل أن ننتقل إلى دراسة الوثائق الإسلاميّة الحديثة لحقوق الإنسان، والتي تبنّتها منظّمة التعاون الإسلاميّ استنادًا إلى مبادئ هذه الشريعة (الفرع الثاني). هذا ولم ترضِ القراءة التقليديّة الفقهيّة ولا حتّى تلك الصادرة عن منظّمة التعاون الإسلاميّ الكثير من المفكّرين المسلمين الذين ينادون بقراءة معاصرة للإسلام ولوضع غير المسلمين فيه، الأمر الذي يمكن أن يؤسّس لترسيخ مبدأ المواطنة والاحترام الكامل لحقوق الأقليّات الدينيّة في الدول ذات الغالبيّة الإسلاميّة (الفرع الثالث).

■ الفرع الأوّل: وضع المسيحيّين في الشريعة الإسلاميّة

يمكن التمييز في الشريعة الإسلاميّة بين فئتَيْن من غير المسلمين. تضمّ الأولى أهل الكتاب ممّن يؤمنون بالديانات التوحيديّة وخاصّة اليهود والمسيحيّين(٥٥) والصابئة والزرادشتيّين، في حين تتكوّن الفئة الثانية من المنتمين إلى غير هذه الديانات. ويخصّ الإسلام الفئة الأولى بمعاملة تفضيليّة مقارنة بأتباع الفئة الثانية ممّن لا يتبعون هذه الديانات التوحيديّة. فقد استفاد أهل الكتاب من عقود الذمّة التي كانت عبارة عن اتّفاقات مع المسيحيّين تُطبّق في بلاد الإسلام تباعًا لغزوات المسلمين(٥٦). سنعالج في هذا الفرع وضع أهل الكتاب وخاصّة المسيحيّين في الشريعة الإسلاميّة، ولا سيّما ما كان مطبّقًا بحقّهم إبّان القرون التي تلت الفتوحات الإسلاميّة لأراضيهم، وهو ما سيمهّد لفهم آثار تطبيقات الشريعة في دول المشرق العربيّ في العصر الحديث. هذا

(٥٥) يُطلق عليهم في **القرآن والسنّة** مصطلح «النصارى» نسبةً إلى بلدة الناصرة في فلسطين، أو إلى نصرتهم المسيح.

(٥٦) يختلف مضمون عقد الذمّة تبعًا للظروف السياسيّة، ممّا يجعل من الصعب تحديد صيغة واحدة تمّ تطبيقها على غير المسلمين في أثناء مختلف حقب الخلافة الإسلاميّة. وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض التفسيرات السائدة للشريعة الإسلاميّة تميّز بين ما يُسمّى بدار الحرب من ناحية، ودار السلم من ناحية أخرى. فهذه الأخيرة تخصّ البلدان التي تُطبّق فيها الشريعة الإسلاميّة، في حين دار الحرب تخصّ المناطق الواقعة خارج دار السلم والتي يحكمها الأشخاص غير المسلمين. في ما يتعلّق بموضوع الاختلاف بين دار السلم ودار الحرب، انظر:
SAMI ALDEEB, *Avenir des Musulmans en Occident*, The Book Edition, Lille, 2009, pp. 45-46.

Beirut campus Library

وقد تأرجح وضع المسيحيِّين في الشريعة الإسلاميَّة بين التشدّد (أوّلًا) والتسامح (ثانيًا).

أوّلًا: أهل الكتاب في الإسلام: تمييز وتقييدات

يجدُ نظام اللامساواة الذي يتعرّض له أهل الكتاب أساسًا في الشريعة الإسلاميَّة التي تفرض التزامات شتّى على أهل الكتاب مقابل تمتّعهم بتسامح محدود في أراضي المسلمين[٥٧]. إذ يمكن لأهل الكتاب الاحتفاظ بدينهم ولكن يتمّ تشجيعهم على اعتناق الإسلام عن طريق بعض المزايا في حال اعتناقهم إيّاه، أو فرض قيود تُمارس بحقّهم في حال بقائهم على دياناتهم. وفي جميع الأحوال يتوجّب على أهل الكتاب قبول الهيمنة السياسيّة والاجتماعيّة للإسلام والمسلمين[٥٨]. فيتوجّب عليهم، بمقتضى عقد الذمّة، دفع بعض الضرائب والتي يمكن التمييز فيها بين الخراج والجزية[٥٩]. فتجد هذه الأخيرة مصدرها في الآية ٢٩ من سورة **التوبة** والتي تنصّ: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾. وقد أثار ما جاء في آخر هذه الآية ولا يزال جدلًا بحسب تفسيره وطريقة تطبيقه. وفي ما يتعلّق بقيمة هذه الضريبة، فقد اختلفت بحسب الأوضاع والظروف السياسيّة[٦٠]. وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض فقهاء الإسلام يبرّرون دفع هذه الضريبة كاستعاضة عن عدم مشاركة أهل الذمّة في الحروب[٦١]. أمّا في ما

(٥٧) فمثل بقيّة الأديان يدّعي الإسلام الحقيقة المطلقة ويميّز بين أتباعه وغيرهم، كما يمكن تفسيره من قراءة العديد من الآيات القرآنية ومنها الآية ٩ من سورة **الزمر**: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾. والآية ٢٠ من سورة **الحشر**: ﴿لَا يَسْتَوِىٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ وَأَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ﴾.

(٥٨) Andrea PACINI (sous dir.), *op. cit.*, p. 9.

(٥٩) للمزيد من التفاصيل عن عقد الذمّة، انظر لونا سعيد فرحات، **الحريّة الدينيَّة وتنظيمها القانونيّ – دراسة مقارنة**، دار المشرق، بيروت، طبعة أولى، ٢٠١٠، ص٧١ وما بعدها.

(٦٠) وهكذا يمكن الحدّ من التشجيع على اعتناق الإسلام فترات الأزمات الاقتصاديَّة التي تكون فيها الدولة بحاجة إلى تلقّي أموال الجزية من غير المسلمين. ويُشير نسيم ضاهر أنّ الجزية المفروضة على المسيحيّين قد شكّلت ٤٠٪ من مجموع عائدات السلطة العثمانيّة في القرن الثامن عشر، وهو ما عزّز الإبقاء على نظام الملّة لفترة طويلة. أنظر نسيم ضاهر، **المسيحيَّة المشرقيّة بين حلف الأقليّات وإشكاليّات معلّقة على خشبة التاريخ**، الدار العربيّة للعلوم، بيروت ٢٠١٢، ص٢٥.

(٦١) للمزيد من التفاصيل عن الجزية، انظر أدريس حسن محمّد الجبوريّ، **الحريّة الدينيَّة في الشريعة**=

خصّ الضريبة الثانية التي كان على أهل الذمّة دفعها والمسمّاة بالخراج، فهي ضريبة عقاريّة يتمّ دفعها فقط من طرف الملّاك غيرالمسلمين في أراضي المسلمين بعد فتوحاتهم[٦٢]. وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ الجزية ضريبة متعلّقة بالشخص في حين أنّ الخراج متعلّقة بالأرض[٦٣]. وبذلك تمّ استعمال هذه الضرائب وسيلةً لدفع الذمّيِّين إلى الدخول في الإسلام، إذ يتمّ إعفاء معتنقيه من أدائها.

لم يكن دفع الضرائب واجب الذمّيِّين الوحيد، بل كان عليهم الامتثال لبعض التقييدات المهينة التي كانت بدورها تهدف إلى الحثّ على اعتناق الإسلام والحفاظ على هيمنته. في هذا الإطار يتوجّب على الذمّيّ الامتناع عن أيّ عمل أو قول يمسّ الإسلام ونظامه العامّ، كنقد الإسلام أو إبداء مظاهر العبادة الخارجيَّة والمساهمة في تغيير ديانة مسلم، أو إعانة أعداء الإسلام أو الزواج بمسلمة. يبرز هذا التمييز أيضًا على مستوى حريّة المعتقد التي تعرّض لها كلّ من **القرآن** و**الحديث**. فصحيح أنّه جاء في **القرآن** «لا إكراه في الدِّين»[٦٤]، ولكن قد تصل عقوبة تارك الإسلام إلى القتل كما يستنبطه بعض فقهاء الإسلام من **الحديث النبويّ** الذي يقول «مَنْ بدّل دينه فاقتلوه»[٦٥]، في حين يتمّ التشجيع على اعتناق الإسلام. كما يُعاقب على كلّ عمل تبشيريّ من طرف المسيحيّين قد يصلّ إلى حدّ قتل الذميّ الذي يُسهم في تغيير دين مسلم[٦٦]. وشكّلت

=**الإسلاميَّة والنظم القانونيّة**، دار النهضة العربيّة، القاهرة، ٢٠٠٨، ص١٦١ ومابعدها.

(٦٢) كحال الذميِّين، يتوجّب على المسلمين أيضًا دفع الضرائب في إطار أنشطتهم التجاريَّة. كما تُفرض عليهم من دون غيرهم الزكاة، والتي تتمثّل بمبلغ ماليّ يُفرض على المقتدر ماليًّا لمصلحة فقراء المسلمين.

(٦٣) Anne-Marie EDDÉ, Françoise MICHEAU et Christophe PICARD; *Communautés chrétiennes en Pays d'Islam du début du VIIe siècle au milieu du XIe siècle*, SEDES, France, 1997, p. 59.

(٦٤) الآية رقم ٢٥٦ من سورة **البقرة**.

(٦٥) حديث أورده البخاريّ. في حين لا ينصّ **القرآن** على أيّ عقوبة دنيويّة بحقّ المرتدّ، باستثناء ما ذُكر في الآية ١٧ من السورة التاسعة، والتي تبقى غير حاسمة بخصوص ذلك. لمزيد من التفاصيل انظر: عبد الرحمن حللي، **حريَّة الاعتقاد في القرآن الكريم: دراسة في إشكاليّات الردّة والجهاد والجزية**، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ٢٠٠١، ص١٠٥.

(٦٦) تقيم الآية ١٠٩ من **سورة البقرة** رابطًا بين أهل الكتاب والردّة عن الإسلام، فتقول: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ فَٱعْفُواْ وَٱصْفَحُواْ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾.

مسألة أماكن العبادة جدلًا بين رجال الفقه الإسلاميّ الذين يتأرجحون بين المنع والسماح المشروط[٦٧]. إذ تتبع أغلب التيّارات الإسلاميَّة نوعًا من الصرامة في ما يتعلّق ببناء هذه الأماكن وترميمها. كما يُمنع إشادة أيّ مكان عبادة لغير المسلمين في السعوديّة التي ليس فيها أيّ كنيسة أو دار عبادة لغير المسلمين. وقد شهدت فترات الحكم الإسلاميّ قيودًا على ممارسة المظاهر الخارجيّة للديانة المسيحيَّة، إذ مُنع قرع الأجراس في الشرق الأوسط ممّا دفع المسيحيّين إلى دعوة المؤمنين إلى الصلاة من خلال الضرب على الناقوس أو قطعة من الخشب[٦٨]. يؤدّي عدم الامتثال لهذه التقييدات إلى إنهاء عقد الذمَّة، ممّا قد يبرّر جواز قتل الذمّيّ المسؤول[٦٩].

تعرّض الذميّون أيضًا للتمييز في مجال تبوّؤ المناصب العامّة، فلا يُسمح لغير المسلمين المشاركة في الجيش عدا بعض الأعمال الموازية كصنع أدوات حربيَّة[٧٠]. ويرتكز عدم السماح لغير المسلمين بتولّي وظائف عامّة وقياديّة على بعض ما ورد في **القرآن**[٧١]، وكذلك في **الحديث** الذي يمنع سلطة غير المسلمين على المسلمين: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه»[٧٢]. ويمكن استثناء غير المسلمين من هكذا وظائف استنادًا إلى الآية ١٤١ من سورة **النساء**: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾. غير أن بعض علماء المسلمين كالماوردي يقبلون أن يشغل الذميُّ وظيفة عامَّة بشرط أن لا تكون له سلطة القرار[٧٣]. وبهذا يُمنع منصب الوزير على المسيحيّين في بعض

(٦٧) يستند بعض المتشدّدين إلى **الحديث النبويّ** القائل «لا خصاء فى الإسلام ولا كنيسة». أنظر أيضًا: Michael Cook, *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective*, Princeton, Hardcover, 2014, p. 163.

(٦٨) Bernard HEYBERGER; *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique*, École Française de Rome, Palais Farnèse, Roma, 1994, pp. 58-59.

(٦٩) فقد يتمّ إعلان الجهاد ضدّ غير المسلمين في هكذا حالة. للتعمّق في ذلك، انظر: Bat YE'OR; *Les chrétientés d'Orient entre jihâd et dhimmitude*, Cerf, Paris, 1999, p. 23 et s.

(٧٠) في حين يقبل الفقيه الإسلاميّ أبو حنيفة النعمان بمشاركة غير المسلمين في حروب المسلمين.

(٧١) أنظر على سبيل المثال الآيات: 4:57, 4:51, 4:144, 4:115, 3:118, 3:28.

(٧٢) حديث رواه البخاري.

(٧٣) Antoine FATTAL; *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, Dar Al-Machreq, Beyrouth, 1995, p. 238.

الدول العربيّة كما يتمّ إقصاء الأقباط من القضاء في مصر، وينصّ الدستور السوريّ ومثله الأردنيّ على وجوب أن يكون حاكم البلاد مسلمًا[٧٤].

وثمَّة تقييدات أخرى في ما يتعلّق ببعض مجالات القانون الخاصّ، فتمنع الشريعة الميراث بين أشخاص مختلفي الأديان ويعتمد علماء المسلمين بشكل خاصّ على **الحديث** القائل: «لا يرث المسلمُ الكافرَ ولا يرث الكافرُ المسلمَ»[٧٥]. ويشكّل هذا القيد إشكالًا لغير المسلمين خاصّة في حال زواج المسلم بغير المسلمة؛ ففي مثل هذه الحال يجد القرين غير المسلم نفسه مجبرًا على اعتناق الإسلام أو التفريط في حصّته من الميراث[٧٦]. وفي ما يتعلّق بزواج المسلمة بغير المسلم فهو ممنوع بمقتضى سورة **البقرة: ٢٢١** والتي تقول: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّۚ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْۗ وَلَا تُنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُواْۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْۗ أُوْلَٰٓئِكَ يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلْجَنَّةِ وَٱلْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِۦۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[٧٧]. ونذكّر هنا بوجود مثل هذه القيود المتعلّقة بحظر الزواج المختلط في الديانتَيْن اليهوديّة والمسيحيَّة، وهو ما يتّضح من قوانين الأحوال الشخصيّة لغير المسلمين المعمول بها اليوم في دول المشرق العربيّ[٧٨].

لا يعرّف القانون الجنائيّ الإسلاميّ مبدأ تناسب الجرائم والعقوبات كحال المجتمعات قبل الإسلام[٧٩]، إذ يذهب بعض الفقهاء إلى عدم جواز عقاب المسلم إن كانت الضحيّة من أهل الذمّة، ويؤيّد هذا الموقف بحديث رواه البخاري: «لَا يَمُوتُ رَجُلٌ مُسْلِمٌ إِلَّا أَدْخَلَ اللَّهُ مَكَانَهُ النَّارَ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا». في تلك الحالة قد يتمّ تغريم

(٧٤) أنظر لاحقًا.

(٧٥) حديث رواه البخاري ومسلم عن أُسامة بن زيد.

(٧٦) أنظر لاحقًا.

(٧٧) أنظر أيضًا الآية ١٠ من **السورة ٦٠** والآية ٥ من **السورة الخامسة**. يذهب بعض الفقهاء حتّى إلى منع المسلم من الزواج بالكتابيّة. لمزيد من التفاصيل، انظر بدران بدران، **الفقه المقارن للأحوال الشخصيّة بين المذاهب الأربعة السنيّة والمذهب الجعفريّ والقانون: الزواج والطلاق**، دار النهضة العربيّة، بيروت، ١٩٦٧، ص٢٨٥. أنظر أيضًا، غسّان عشّي، **الزواج والطلاق وتعدّد الزوجات في الإسلام: الأحكام الفقهيّة وتبريرات الكتّاب المسلمين المعاصرين**، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٤، الفصل السادس.

(٧٨) أنظر لاحقًا.

(٧٩) Antoine FATTAL; *op. cit.*, p. 113.

Library | Beirut campus

الجاني بدفع الفدية[٨٠]. غير أن قانون العين بالعين يطبّق على الذميّ الذي يقتل أو يتسبّب عمدًا بجرح مسلم أو غير مسلم. وتبقى إمكانيّة إعفاء الذميّ من العقوبة قائمة في حالة إسلامه وعدم مطالبة ممثّل الضحيّة بتطبيق العقوبة[٨١]. ويمتدّ التمييز أخيرًا إلى بعض جوانب الحياة الزوجيّة، خاصّة في ما يتعلّق بالنزاعات أمام المحاكم بين المسلمين وغير المسلمين، كعدم قبول شهادة غير المسلم، وعدم إمكانيّة اختيار غير الإسلام دينًا للأبناء أو لتعليمهم الدينيّ، وإعطاء الحضانة الطرف المسلم في حال النزاع، وهو ما يتبيّن من قرارات المحاكم أو من قوانين الأحوال الشخصيّة في المشرق العربيّ المعمول بها حاليًا[٨٢].

هذا وتختلف حدّة هذه التقييدات بحسب الفترات الزمنيّة واختلاف الظروف السياسيّة والاقتصاديّة. فعلى سبيل المثال منعَ الخليفة الثاني عمر بن الخطّاب[٨٣] غير المسلمين من ركوب الخيل وحمل السلاح وإقامة أو إصلاح أماكن العبادة، وألزمهم كذلك بارتداء لباس أو قناع يميّزهم عن المسلمين[٨٤]، في حين عرفت فترات أخرى تسامحًا ذهب إلى حدّ إلغاء بعض القيود الواردة صراحة في الشريعة الإسلاميّة، كما كان عليه الحال في أواخر حكم الإمبراطوريّة العثمانيّة[٨٥]. وفي جميع الأحوال كان الانتماء إلى الإسلام يُعتبر ميزةً اجتماعيّةً نظرًا إلى ما كان يعانيه غير المسلمين من قيود في ميادين وعلى مستويات عدّة خاصّة منها القانونيّ والسياسيّ. وتجدر الإشارة أخيرًا إلى وجود تيّارات إسلاميّة أكثر تشدّدًا، تشكّك حتّى في شرعيّة وجود المسيحيّين على أراضي المسلمين، مستشهدين على ذلك بآيات قرآنيّة عديدة مثل الآية ٥ من **سورة التوبة** التي تقول: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ

(٨٠) في حين يذهب بعض المفسّرين مثل أبي حنيفة وابن تيميَّة إلى قتل المسلم الذي يقتل ذمّيًّا.

(٨١) Antoine FATTAL, *op. cit.*, p. 114.

(٨٢) أنظر لاحقًا.

(٨٣) هناك مَنْ ينسب ذلك إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز، انظر محمود الزيباوي، «العهدة الذمّية الجديدة»، جريدة **النهار**، ٨ آذار/مارس ٢٠١٤، http://newspaper.annahar.com

(٨٤) لمزيد من التفاصيل عن عقد الذمَّة إبّان الحقبة العمريّة، انظر:
SAMIR KHALIL SAMIR, «Les communautés chrétiennes, membres actifs de la société arabe au cours de l'histoire», Institut supérieur de sciences religieuses, Beyrouth, 1997, in *Proche-Orient Chrétien (numéro spécial)*, Tome 47, p. 84 et s.

(٨٥) أنظر لاحقًا.

وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾. ويذهب أنصار هذه التيّارات إلى تكفير المسيحيّين وتطبيق حدّ الحرابة عليهم أو طردهم من دار الإسلام استنادًا إلى الآية القائلة ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾ أو التي تنصّ: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾[٨٦].

ثانيًا: المسيحيّون وتسامح الشريعة الإسلاميّة

لقد وضع **القرآن** مكانة خاصّة لأهل الكتاب، إذ تمتّع المسيحيّون في أرض الإسلام ببعض الحقوق التي تجد أساسها الشرعيّ في **القرآن** وفي مصادر أخرى للشريعة الإسلاميّة بما فيها **السنّة النبويّة**. فثمّة العديد من الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة التي تدعو إلى معاملة المسيحيّين في دار الإسلام معاملة حَسَنة. هذا ويُضمن بشكل أساسيّ لأهل الكتاب حقّ الحماية (أ)، فضلًا عن استقلاليّة واسعة في مجال الاحتكام لشرائعهم (ب).

أ - حقّ الحماية

إنّ حقّ الحماية في الإسلام هو فرض واجب على المسلمين بما يضمن الدفاع عن أهل الذمّة ضد أيّ تهديد أو اعتداء سواء أخارجيًّا كان أم داخليًّا. كما يمكن أن يعني مصطلح «الذمّيّ» في اللغة العربيّة المحميّ. هذا ونجد الأساس الشرعيّ لحقّ الحماية لأهل الكتاب في العديد من الآيات القرآنيّة، ومنها ٦٢ من **سورة المائدة**: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾. كما حرّمت الآية ٤٦ من سورة العنكبوت بشكل صريح استعمال القوّة ضدّ أهل الكتاب: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ وَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[٨٧]. وتتحدّث آيات قرآنيّة أخرى بتقدير عن أهل الكتاب ومنها الآية التي تقول: ﴿... مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ

(٨٦) **المائدة: ٧٢-٧٣**.

(٨٧) كما جاء في الآية ٦٤ من **سورة آل عمران**: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾. كذلك نجد مضمونًا مشابهًا في **سورة النحل**: الآية **١٢٥** و**سورة الحجّ**: الآية **١٧**.

Beirut campus
Library

﴿يَسْجُدُونَ ۝ يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾(٨٨).

أمرَ محمد بدوره المسلمين بمعاملة خاصّة لأهل الكتاب بقوله: «مَنْ قتل معاهدًا لم يرح رائحة الجنّة، وإنّ ريحها توجد من مسيرة أربعين خريفًا»(٨٩). كما قال محمّد: «مَنْ آذى ذمّيًا فأنا خصمه، ومَنْ كنتُ خصمه خصمته يوم القيامة»(٩٠). ولتأكيد حماية الذمّيين، قال محمّد: «إنّ دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا»(٩١). وقد بدت هذه المعاملة الحسنة بشكل خاصّ عند بداية نشر رسالة الإسلام. فقد اعتمد نبيّ الإسلام بشكل كبير على المسيحيّين واليهود لإيجاد دعم سياسيّ له في ذلك الوقت. ويُذكر أنّ محمّدًا كان قد تزوّج بامرأة مسيحيّة قبطيّة اسمها مريم(٩٢). من ناحية عامّة، فإنّ العرب وحتّى يومنا هذا يتّصفون بحسن الضيافة. وعلى ما يبدو أنّ هذه العادات والتقاليد أسهمت بشكل أو بآخر بصياغة حقّ الحماية لأهل الذمّة.

هناك أيضًا في الإسلام ما يُسمّى حقّ الأمان أو اللجوء، وهو حقّ يتمّ منحه لكلّ شخص غير مؤمن دخل أرض الإسلام ليستقرّ فيها لفترة مؤقتة(٩٣). فالأساس الشرعيّ لحقّ اللجوء منصوص عليه في الآية القرآنية رقم ٦ من **سورة التوبة**: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ﴾. فالمستأمن عنده الحقّ في الإقامة في أرض الإسلام لمدّة سنة واحدة فقط على أن يتركها بعد ذلك، ولكن إن اختار الإقامة بعد انتهاء السنة فتصبح لديه صفة أهل الذمّة ويتعيّن عليه عندها أن يدفع الجزية(٩٤).

---

(٨٨) **آل عمران**: ١١٣-١١٤. أنظر أيضًا: **المائدة**: ٨٢.

(٨٩) نقلًا عن إدريس حسن محمّد الجبوريّ، **مرجع سابق**، ص٤٢.

(٩٠) **المرجع نفسه**، الصفحة نفسها.

(٩١) حديث رواه البخاري ومسلم. نقله عبد الرحمن بن يحيى العماد، «حقوق غير المسلمين في المجتمع المسلم»، مجلّة **الرابطة**، السنة ٥٠، العدد ٥٦٨، شباط/فبراير ٢٠١٤، ص٤٦.

(٩٢) للمزيد عن مظاهر التعايش مع غير المسلمين في **السنّة**، انظر مصطفى مكّي حسين الكبيسي، **التعايش مغ غير المسلمين في المعاملات والأحوال الشخصيّة**، دار النفائس، الأردنّ، الطبعة الأولى، ٢٠١٣، ص٤٧ وما بعدها.

(٩٣) عن المستأمن بالإسلام، انظر مصطفى مكّي حسين الكبيسي، **مرجع سابق**، ص١٠١ وما بعدها.

(٩٤) Antoine FATTAL, *op. cit.*, p. 72.

وتجدر الإشارة أخيرًا إلى أنه يستتبع حقّ الحماية لأهل الكتاب حقوقًا أخرى، كحريّة التنقل(٩٥) والحريّة الدينيّة. وهذه الأخيرة يعزّزها العديد من الآيات القرآنيّة كالتي تقول: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾(٩٦) أو ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾(٩٧). كما تقول الآية رقم ٦ من سورة **الكافرون** ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾(٩٨).

ب - الاستقلاليّة القضائيّة والتشريعيّة لأهل الكتاب

يتمتّع المسيحيّون، كغيرهم من أهل الكتاب، باستقلاليّة قضائيّة وتشريعيّة كبيرة، باستثناء القضايا المتعلّقة بنزاع يكون فيه أحد المسلمين طرفًا. فيعترف **القرآن** بهذه الاستقلالية على اعتبار أنّ أهل الكتاب يؤمنون بالكتب السماويّة المُنزلة من عند الله. والأساس الشرعيّ لهذه الاستقلاليّة واضح في الآية رقم ٤٧ من **سورة المائدة**: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾. ولكن بالرغم من هذه الاستقلالية، يستطيع أهل الكتاب الاحتكام عند قاضٍ مسلم لحلّ نزاع بينهم، وهذا ما تنصّ عليه الآية رقم ٤٢ من **سورة المائدة** ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِ ۚ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ۖ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْـًٔا ۖ وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾(٩٩).

---

(٩٥) إلا أنّ حقّ التنقّل مقيّد ببعض الاستثناءات كعدم السماح لغير المسلمين بدخول مدينتَي مكّة والمدينة. كما تجدر الإشارة إلى أنّ «الأراضي المقدّسة» والتي من ضمنها المملكة العربية السعوديّة مستثناة من المعاملة المميّزة لأهل الكتاب. ففي حديث عن مالك يقول فيه إنّ النبيّ خاطب عمر، الخليفة الثاني للمسلمين، قائلًا أنّه «لا يجتمع دينان في جزيرة العرب».

(٩٦) تجدر الإشارة إلى أنّ بعض المجموعات التكفيريّة تدّعي نسخ هذه الآية بمقتضى آيات أخرى لاحقة، وهذا ما قد يفسّر قتال هذه الجماعات غير المسلمين باسم تفسيراتهم الدّين.

(٩٧) **يونس**: ٩٩.

(٩٨) للمزيد من التفاصيل، انظر محمّد سليم العوا، «المسلمون وأهل الكتاب: نظرة قرآنيّة»، في: مجلّة **الأزهر**، مجلد ٨٦، العدد ١-٢، ٢٠١٢-٢٠١٣، ص٧٤-٨١. أنظر أيضًا فوزي فاضل الزافزاف، «معاملة المسلمين مع غيرهم: المبادئ والتطبيق (٢)»، في: مجلّة **الأزهر**، **المرجع نفسه**، ص٢٧٨ وما بعدها. وأيضًا فوزي فاضل الزافزاف، «معاملة المسلمين مع غيرهم: المبادئ والتطبيق (٣) - تحقيق العدالة بين الرعيّة»، في: مجلّة **الأزهر**، مجلّد ٨٦، العدد ٣-٤، ٢٠١٣، ص٥٠٧-٥١٠.

(٩٩) وجاء أيضًا في الآية ٤٦ من **سورة المائدة**: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾.

Beirut campus
Library

تركت هذه الاستقلاليّة لأهل الكتاب حريّة تسيير شؤونهم الخاصّة في العديد من المجالات، وخاصّة الزواج والطلاق والميراث والتركة والوصيّة، وذلك أمام محاكمهم الخاصّة وبمقتضى تشريعاتهم المستوحاة من كتبهم المقدّسة. تُطبّق أيضًا هذه الخصوصيّة في مجالات أخرى كإباحة أكل لحم الخنزير وشراب الخمر[١٠٠] لغير المسلمين، في حين يتمّ حظره على المسلمين.

ومع أنّه قد تمّ إلغاء نظام الذمّة وخاصّة بعد انهيار مؤسّسة الخلافة وإقامة الدول الوطنيّة التي عزّزت مفهوم المساواة بين المواطنين[١٠١]، غير أنّ بعض القواعد القانونيّة الموروثة من وضعيّة أهل الذمّة في الإسلام لا تزال مطبّقة، وخصوصًا في مجال الأحوال الشخصيّة المعمول به حتّى يومنا هذا في غالبيّة الدول الإسلاميّة ولا سيّما دول المشرق العربيّ، كما سنُبيّن في القسم الثاني من هذا الكتاب.

نستطيع القول في نهاية المطاف إنّ وضعيّة أهل الكتاب كانت مقبولة إلى حدّ ما. فوجود اليهود والمسيحيّين في أرض الإسلام لم يكن ليستمرّ من دون الوضعيّة الخاصّة التي كرّست لأهل الذمّة في الدِّين الإسلاميّ. وإذا ما وضعنا الأمور في نصابها التاريخيّ، يتبيّن لنا أنّ هذه المعاملة كانت متضمِّنة درجةً مهمّة من التسامح، وخاصّة إذا ما قورن ذلك بوضع الأقليّات الدينيّة البروتستانتيّة وغيرها في أوروبّا التي كانت تعاني في تلك الفترة من أبشع أصناف الاضطهاد والقتل الجماعيّ[١٠٢]. إلّا أنّ التطوّرات السياسيّة في وقتنا الراهن، ولا سيّما بعد إقامة الدول الحديثة، تتطلّب التخلّي نهائيًّا عن «نظام الذمّة»، إذ ما كان يُعدُّ تسامحًا في ذلك الوقت لم

(١٠٠) وبالتالي من المفترض أن يتمكّن غير المسلمين من اقتناء وتملّك محلّات لبيع الخمور ولحوم الخنزير.

(١٠١) لقد تمّ إلغاء دفع الجزية وإعلان المساواة تدريجيًّا من خلال الإصلاحات التي شهدتها أواخر فترة حكم الإمبراطوريّة العثمانيّة. مع العلم أنّه تخلّل فترة الحكم العثمانيّ أنواعٌ عديدة من وسائل التمييز والإهانة وحتّى ارتكاب جرائم الإبادة بحقّ الأقليّات المسيحيّة، وخاصّة الأرمن.

(١٠٢) يقول جورج قرم إنّ «نظام الذمّة في زمنه كان نظامًا عظيمًا. أمّا إذا أردنا الآن أن نقارن نظام الذمّة بالمبادئ النظريّة للديمقراطيّة الفرديّة، فإنّنا بالطّبع سنجد أنّ الزمن قد تعدّاه، في حين أنّه في فترات القرون الوسطى الأوروبيّة كان هناك إبادة لأيّ عنصر غير كاثوليكيّ؛ إبادة للمسلمين واليهود معًا، في حين شكّل كلّ من العنصر اليهوديّ والمسيحيّ في الخلافة الإسلاميّة جزءًا من النسيج المجتمعيّ والنسيج الفكريّ والحضاريّ». أنظر: «حوار مع الدكتور اللبنانيّ جورج قرم: وضعيّة المسلمين والمسيحيّين في العالم العربيّ»، بقلم رحيل دندش، ١٦ كانون الثاني/يناير ٢٠١٤، منشور على موقع **مؤمنون بلا حدود**: http://mominoun.com.

يعد كافيًا لتحقيق مبدأ المساواة[١٠٣] أمام القانون ولبناء مجتمع ديمقراطيّ مدنيّ حرّ.

■ الفرع الثاني: مساهمة منظّمة التعاون الإسلاميّ

تعدُّ منظَّمة التعاون الإسلاميّ[١٠٤] إحدى أكبر المنظّمات الحكوميّة الإسلاميّة وأهمّها. تضمّ المنظّمة سبعةً وخمسين عضوًا، وتشكّل قوّة سياسيّة دينيّة لا يستهان بها على الساحة الدوليّة من حيث اعتبارها من أكبر المنظّمات الحكوميّة في العالم. هذا ولم تشكّل قضايا حقوق الإنسان ركنًا أساسيًّا لعمل هذه المنظّمة عند تأسيسها[١٠٥]، ومع ذلك شهدت العقود الأخيرة الماضية اهتمامًا متصاعدًا بهذه المسألة، كما يتبيّن من خلال العديد من البيانات والوثائق الصادرة عنها بهذا الخصوص. ويعود ذلك بشكل أساسيّ إلى مواجهة الانتقادات المتصاعدة للدول الإسلاميّة من ناحية انتهاكاتها حقوق الإنسان، وأيضًا إلى رغبة بعض دول هذه المنظّمة في تعزيز احترام حقوق المسلمين في الدول ذات الغالبيّة غير الإسلاميّة، الأمر الذي ينسجم مع التوجّهات العامّة للمنظّمة. وقد تطرّقت بعض وثائق منظّمة التعاون الإسلاميّ المتعلّقة بحقوق الإنسان إلى غير المسلمين المقيمين على أراضيها، مستندةً بشكلٍ أساسيّ إلى وضعيّة أهل الكتاب في الشريعة الإسلاميّة. إذ تُسهم هذه الوثائق إلى حدٍّ ما في توضيح موقف الإسلام والدول الإسلاميّة من القضايا الرئيسيّة المتعلّقة بالمواطنين غير المسلمين في هذه الدول. وسنتطرّق في هذا الجزء إلى معالجة نشاطات منظّمة التعاون الإسلاميّ، خاصّة أبرز الوثائق ذات الصلة بحقوق الإنسان التي اعتمدتها المنظّمة (أوّلًا)، قبل أن نتطرّق إلى قيمة هذه الوثائق (ثانيًا).

(١٠٣) في ذلك الوقت لم يكن التسامح يعني المساواة، ولم يكن هناك انتماء وطنيّ لغياب الدول الوطنيّة بمفهومها الحاليّ، وبالتالي كان الانتماء الدينيّ هو المهيمن.

(١٠٤) عُرفت هذه المنظّمة سابقًا باسم «منظّمة المؤتمر الإسلاميّ»، وبقيت تحمل هذه التسمية حتّى العام ٢٠١١. وقد أنشئت في ٢٥ أيلول/سبتمبر ١٩٦٩ عند انعقاد قمّتها في مدينة الرباط بالمغرب، وذلك على خلفيّة حادثة حريق المسجد الأقصى في القدس، والخاضع لسيطرة الاحتلال الإسرائيليّ. هذا وقد هدف اجتماع القمّة بشكل أساسيّ إلى توحيد وتعاون البلدان الإسلاميّة لمقاومة الاستيطان الإسرائيليّ على الشعب الفلسطينيّ وحفظ «قيم ورموز الإسلام».

(١٠٥) يُشير ميثاق منظّمة التعاون الإسلاميّ للعام ١٩٧٢ والذي تمّ تعديله في العام ٢٠٠٨ إلى مبادئ حقوق الإنسان وميثاق الأمم المتّحدة. للاطّلاع على النسخة العربيّة من نصّ الميثاق، انظر: http://www.oic-oci.org/is11/arabic/Charter-ar.pdf

أوّلًا: مواثيق حقوق الإنسان الإسلاميّة

يُعدُّ كلّ من إعلان داكا بشأن حقوق الإنسان في الإسلام للعام ١٩٨٣ (أ) وإعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام (ب) من أبرز الصكوك التي تمّ اعتمادها في إطار منظّمة التعاون الإسلاميّ.

أ - إعلان داكا بشأن حقوق الإنسان في الإسلام

تمّ تبنّي إعلان داكا في شهر كانون الأوّل/ديسمبر من العام ١٩٨٣ وذلك أثناء المؤتمر الرابع لوزراء خارجيّة منظّمة التعاون الإسلاميّ في مدينة داكا (بنغلادش). يتضمّن إعلان داكا تسع فقرات، يُشير بعضها إلى الدور التاريخيّ للأمّة الإسلاميّة التي يجب أن تُسهم، بحسب هذا الإعلان، «في الجهود البشريّة المتعلّقة بحقوق الإنسان التي تهدف إلى حمايته من الاستغلال والاضطهاد، وتهدف إلى تأكيد حريّته وحقوقه في الحياة الكريمة التي تتّفق مع الشريعة الإسلاميّة»[١٠٦].

ينصّ الإعلان أيضًا على إلغاء الفوارق والكراهية بين الناس ويعلن عن المساواة بين مختلف الأجناس. الجدير بالذكر أنّ مصطلح «المساواة» لم يأت واضحًا في النصّ المذكور وذلك لربطه بالرسالة المحمّديّة. فيبدو أنّ المساواة هنا لا تشمل المسلمين وغير المسلمين لعدم النصّ صراحة على ذلك من جهة، ولاعتمادها على الشريعة التي تشتمل على بعض القيود في هذا الخصوص من جهة ثانية. ومع ذلك أتت الفقرة السابعة من الإعلان لتشير صراحة إلى المساواة وعدم التمييز بسبب المعتَقَد الدينيّ، فتنصّ على أنّ «البشر جميعًا أسرة واحدة جمعت بينهم العبوديّة لله والبنوّة لآدم وجميع الناس، متساوون في أصل الكرامة الإنسانيّة وفي أصل التكليف والإنسانيّة من دون تمييز بينهم بسبب العرْق أو اللغة أو المعتَقَد الدينيّ أو الجنس أو الانتماء السياسيّ أو الوضع الاجتماعيّ أو غير ذلك من الاعتبارات». إلّا أنّه يتبيّن من خلال هذا النصّ أنّ عدم التمييز مشروط بالخضوع لله ممّا قد يستبعد الأشخاص المُلْحدين. وأخيرًا لم يورد هذا الإعلان بنودًا تنصّ على الحريّة الدينيّة.

(١٠٦) يمكن الاطّلاع على نصّ هذا الإعلان على الرابط:
http://www.oic-oci.org/arabic/conf/fm/14/14th_icfm_final.htm

ب - إعلان القاهرة بشأن حقوق الإنسان في الإسلام

تمّ اعتماد إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام في الثاني من شهر آب/أغسطس العام ١٩٩٠ من قبل وزراء خارجيّة منظّمة التعاون الإسلاميّ، وذلك في أثناء المؤتمر الإسلاميّ التاسع عشر والمنعقد في القاهرة[١٠٧]. تضمّن إعلان القاهرة ديباجة تمهيديّة وخمسًا وعشرين مادّة. نصّت الديباجة على أنّ «الحقوق الأساسيّة والحريّات العامّة في الإسلام جزء من دين المسلمين لا يملك أحدٌ بشكل مبدئيّ تعطيلها كليًّا أو جزئيًّا، أو خرقها أو تجاهلها في أحكام إلٰهيَّة تكليفيَّة أنزلها الله في كتبه، وبعث بها خاتم رسله وتمّم بها ما جاءت به الرسالات السماويّة». وتتضمّن المادّة الأولى فقرات مشابهة لما ورد في إعلان داكا المذكور أعلاه، فتنصُّ على أنّ «البشر جميعًا أسرة واحدة جمعت بينهم العبوديّة لله والنبوّة لآدم»، وتُضيف أنّ «جميع الناس متساوون في أصل الكرامة الإنسانيّة وفي أصل التكليف والمسؤولية من دون أيّ شكل من أشكال التمييز بما فيها القائمة على الجنس أو المعتَقَد الدينيّ». وتُشير المادّة ١٩ في فقرتها الأولى أيضًا إلى مبدأ المساواة بنصّها على أنّ «الناس سواسية أمام الشرع، يستوي في ذلك الحاكم والمحكوم». ومن خلال قراءة نصوص هذه الموادّ يتبيّن أنّ مبدأ المساواة بين المواطنين في الحقوق وأمام القانون مبهمًا وغير صريح[١٠٨]. كما أنّ هذا الإعلان مقيّد صراحةً بأحكام الشريعة الإسلاميّة التي لا يُستدلّ من تفسيرها الشائع على أيّ مساواة بين المواطنين كما بيّناه أعلاه. وما يعزّز تقييد الحقوق والحريّات الواردة في هذا الإعلان نصّ المادّة ٢٤ التي تقول إنّ «كلّ الحقوق والحريّات المقرّرة في هذا الإعلان مقيّدة بأحكام الشريعة الإسلاميّة»، وأيضًا نصّ المادّة ٢٥ التي تعد بأنّ «الشريعة الإسلاميّة هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أيّ مادّة من موادّ هذه الوثيقة». وفي السياق نفسه تنصّ المادّة ٢٢ على أنّ حريّة التعبير مقيّدة بالمبادئ الشرعية[١٠٩]، كما أنّ الحقّ في الزواج هو للرجال والنساء، «ولا تحول دون تمتّعهم بهذا الحقّ قيود منشؤها العِرق أو اللون أو الجنسيّة». وبالتالي فإنّ

(١٠٧) أنظر **قرار منظّمة التعاون الإسلاميّة** رقم ٤٩/١٩- ب.

(١٠٨) Mohammed Amin AL-MIDANI; «La déclaration universelle des droits de l'homme et le droit musulman», in: *Lectures contemporaines du droit islamique*, Presses universitaires de Strasbourg, 2004, p. 172.

(١٠٩) تنصّ الفقرة الأخيرة من هذه المادّة على أنّه «لا يجوز إثارة الكراهية القوميّة والمذهبيّة وكلّ ما يؤدّي إلى التحريض على التمييز العنصريّ بأشكاله كافّة».

Beirut campus
Riyad Nassar Library

عدم ذكر الدِّين من بين هذه القيود الأخيرة يؤكّد رغبة واضعي هذا الإعلان في المحافظة على القيود المفروضة على الزواج المختلط في الشريعة، ولا سيّما زواج المسلمة بغير المسلم أو المسلم بغير الكتابيّة[١١٠].

وأخيرًا تجدر الإشارة إلى مواثيق أخرى صادرة عن منظّمات إسلاميّة غير حكوميّة في مجال حقوق الإنسان، مثل «البيان الإسلاميّ - العالميّ لحقوق الإنسان» الذي صدر برعاية المجلس الإسلاميّ في لندن أثناء اجتماع عُقد في مقرّ منظّمة اليونيسكو بتاريخ ١٩ أيلول/ سبتمبر ١٩٨١[١١١]. وقد جاء في هذا البيان نصوصٌ متعدِّدة تتعلّق بحقوق الأقليّات الدينيّة، ولا سيّما الحريّة الدينيّة المنصوص عليها في المادّة ١٣ منه. كما شهدت بداية العام ٢٠١٦ «إعلان مراكش لحقوق الأقلّيات الدينيّة في العالم الإسلاميّ»[١١٢] والذي جاء فيه بأنّه «لا يجوز توظيف الدِّين في تبرير أيّ نيل من حقوق الأقلّيات الدينيّة في البلدان الإسلاميَّة».

ثانيًا: قيمة مواثيق منظّمة التعاون الإسلاميّ

على الرغم من قراءة الشريعة الإسلاميّة قراءةً تقليديّة تتّسق مع سياسات أغلب الأنظمة الحاكمة في دول منظّمة التعاون الإسلاميّ، وغياب التمدّن والانفتاح عن هذه الإعلانات، فإنّ هذه الأخيرة لم تسفر عن أيّ اتفاقيّات ذات قيمة قانونيّة. ويعود ذلك بشكل أساسيّ إلى عدم وجود أيّ إرادة سياسيّة حقيقيّة من طرف أغلب هذه الدول الأعضاء. فإرادة احترام حقوق الإنسان، حتّى بالمفهوم الإسلاميّ، غائبة لدى أغلب حكّام هذه الدول الإسلاميّة التي تسيطر على معظمها أنظمة استبداديّة. وبذلك فإنّ قيمة هذه الإعلانات بشكل أساسيّ سياسيّة أو معنويّة وليست في جميع الأحوال قانونيّة[١١٣].

---

(١١٠) يمكن الاطّلاع على النصّ الكامل لهذا الإعلان على الرابط التالي:
http://www1.umn.edu/humanrts/arab/a004.html

(١١١) لمزيد من التفاصيل، انظر محمّد الغزالي، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الامم المتّحدة**، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٣، ص٢٦٢ وما بعدها.

(١١٢) تمّ اعتماده في مؤتمر بعنوان «حقوق الأقلّيات الدينيّة في العالم الإسلاميّ»، نظّمته بمدينة مراكش وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة المغربيّة بالتعاون مع «منتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة». يمكن الاطّلاع على النصّ الكامل لهذا الإعلان على موقع وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة في المغرب على الرابط: www.habous.gov.ma.

(١١٣) M. A. SINACEUR, «Déclaration islamique universelle des droits de l'homme – =

ويبقى عهد حقوق الطفل في الإسلام من الاتّفاقيّات الحقوقيّة النادرة الذي تمّ اعتمادها من طرف منظّمة التعاون الإسلاميّ[١١٤]. وفي سياق مشابه لما ورد في الإعلانات، يؤكّد هذا العهد حقوق الطفل في الشريعة الإسلاميّة وأحكامها، ولكن «مع مراعاة التشريعات الداخليّة للدول، وكذا مراعاة حقوق أطفال الأقليّات والجاليات غير المسلمة تأكيدًا للحقوق الإنسانيّة التي يشترك فيها الطفل المسلم وغير المسلم». وبخلاف الاتّفاقيّة الدوليّة لحقوق الطفل، لم ينصّ العهد المذكور على مبدأ الحريّة الدينيّة للأطفال أو حتّى حريّة آبائهم باختيار تربيتهم الدينيّة[١١٥].

صحيح أنّ ثمّة عددًا من النصوص المتشابهة أو حتّى المستقاة من المواثيق الدوليّة لحقوق الإنسان في هذه الإعلانات، لكن الخصوصيّة التي تدّعيها الدول الإسلاميّة من خلال مواثيقها قد تقيّد من عالميّةِ حقوق الإنسان، ومن حقوق المواطنين بدلًا من تعزيزها. كما أنّ هذه المواثيق تستبعد بعض الحقوق المعترف بها دوليًّا سواء عن طريق الصمت عنها أو تقييدها بشكلٍ مباشر بنصوص الشريعة كما رأينا أعلاه. وبذلك جاءت هذه المواثيق لتنافس المواثيق الدوليّة لحقوق الإنسان التي لا تتّسق ورؤية أغلب الدول الإسلاميَّة فيها، وبالتالي قد يكون لها تأثيرات سلبيّة في إعمال وتطبيق مضمون هذه المواثيق الدوليّة. وفي الأحوال كافّة تبقى العبارات الواردة في هذه الإعلانات فضفاضة وغير واضحة من ناحية حقوق الإنسان، وتنتقص من مبدأ المواطنة. ويمكن حتّى القول إنَّ هذه الإعلانات لم تتجاوز كونها وسيلة لدحض الانتقادات المختلفة التي يتعرّض لها الإسلام من ناحية عدم احترامه حقوق الإنسان وإعطاء صورة منفتحة عن الإسلام وعن مواقف الدول الإسلاميَّة.

كما لا تشمل هذه النصوص ولا حتّى هيكليّة منظَّمة التعاون الإسلاميّ على أيّ آليّات فعّالة لإعمال الحقوق الواردة في مواثيقها ومراقبة احترامها. فقد اكتفت هذه المنظَّمة بإنشاء محكمة العدل الإسلاميَّة الدوليّة التي تعود فكرة إقامتها إلى مؤتمر القمّة

---

présentation», in *Droits de l'homme, droits des peuples, ouvrage collectif*, Paris, PUF, 1982, p. 221.

(١١٤) إعتمد أثناء مؤتمر المنظَّمة الثاني والثلاثين لوزراء الخارجيّة المنعقد في مدينة صنعاء، أثناء الفترة من ٢٨ إلى ٣٠ حزيران/ يونيو ٢٠٠٥. وثيقة: OIC/9 – IGGE/HRI/2004/RAP.FINAL. هذا وقد سبق هذا العهد، اعتماد المنظَّمة إعلانًا بشأن حقوق الطفل ورعايته في الإسلام، وذلك في العام ١٩٩٤.

(١١٥) أنظر سابقًا.

الإسلاميّ الثالث الذى انعقد في مدينة مكّة العام ١٩٨١. إذ يغلب الطابع الإسلاميّ على النظام الأساسيّ لهذه المحكمة حيث يشترط أن ينتمي قضاتها إلى الدِّين الإسلاميّ (المادّة الرابعة). وتعتبر الفقرة الأولى من المادّة ٢٧ من هذا النظام أنّ الشريعة الإسلاميّة هي المصدر الأساسيّ الذي تستند إليه المحكمة في أحكامها. ولا تُعنى المحكمة بموضوع حقوق الإنسان بقدر ما يهمّها حلّ الخلافات الناشئة بين أعضاء المنظَّمة(١١٦). وقد طُرح موضوع حقوق الإنسان إبّان بعض مؤتمرات المنظّمة، كما هي الحال في مؤتمر القمّة السادس في دكار، وقد أسفر عن استصدار قرار لا يتجاوز عدد كلماته الألف، أُعرب فيه عن الأهميّة المتزايدة لحقوق الإنسان(١١٧). وقد تطلّب الأمر عقودًا عديدة قبل أن تنشئ المنظَّمة «الهيئة الدائمة المستقلّة لحقوق الإنسان»، وذلك بقرار صادر في العام ٢٠١١(١١٨). وينصّ هذا القرار ذاته على النظام الأساسي لهذه الهيئة، إذ تعرّض لانتقادات شديدة من طرف بعض خبراء حقوق الإنسان. فيقول الدكتور محمّد أمين الميدانيّ تعقيبًا على هذا النظام إنّه: «لا يلبّي الكثير من التوقّعات والطموحات التي كنا نتطلّع إليها بقصد تأسيس مثل هذه الهيئة في رحاب منظّمة التعاون الإسلاميّ، التي ستهتمّ بشكل رئيس ومباشر بقضايا حقوق الإنسان في الدول الأعضاء في المنظَّمة، وتحاكي ما نجحت بتأسيسه منظَّمات أخرى من هيئات مستقلّة لحقوق الإنسان (....)»(١١٩).

---

(١١٦) لمزيد من التفاصيل عن هذه المحكمة، انظر محمّد أمين الميدانيّ، **مدخل إلى منظَّمة التعاون الإسلاميّ وحماية حقوق الإنسان**، معهد جنيف لحقوق الإنسان، جنيف، ٢٠١٣، ص٢٤ وما بعدها.

(١١٧) إنعقد في ٩-١١ كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٩١. أنظر **قرار رقم ٦/٢٢ س (ق أ)**. أنظر أيضًا **البيان الختاميّ للقمّة الإسلاميَّة الحادية عشرة في دكار**، المنعقد في آذار/ مارس ٢٠٠٨، والذي تطرّق إلى موضوع حقوق الإنسان على الرابط التالي: http://www.oic-oci.org/is11/arabic/res/FC-SUM-11%20Arabic.pdf

(١١٨) صدر هذا القرار أثناء أعمال الدورة الثامنة والثلاثين لمجلس وزراء خارجيّة الدول الأعضاء في منظَّمة المؤتمر الإسلاميّ، وثيقة: OIC/CFM-38/2011/LEG/RES/FINAL. أنظر أيضًا القرارات الصادرة عن القمّة الإسلاميَّة الاستثنائيّة الثالثة التي انعقدت في مدينة مكّة بتاريخ ٧ و٨ كانون الأوّل/ ديسمبر العام ٢٠٠٥، والتي تناولت بشكل خاصّ حقوق المرأة والطفل. لمزيد من المعلومات، انظر الميدانيّ، **مدخل إلى منظّمة التعاون الإسلاميّ وحماية حقوق الإنسان، مرجع سابق**، ص٢٨ وما بعدها.

(١١٩) محمّد أمين الميدانيّ، «هيئة دائمة مستقلّة لحقوق الانسان في منظّمة التعاون اللإسلاميّ: هيئة=

في الأحوال كافَّة يُطرح التساؤل عن النتائج التي يمكن أن تحقّقها وجود آليّات للتطبيق في إطار هذه المنظَّمة، وذلك لما لنصوص وثائقها المذكورة أعلاه من تقييدات في مجال حقوق الإنسان بمفهومها الدوليّ لصالح تأثير الشريعة في عملها. ومن هنا نعتقد أنّ تصنيف المواطنين وفقًا لدينهم ولمعتقداتهم - كما تتّجه إليه هذه المواثيق - لم يعد مقبولًا في مجتمع حديث وبعد إقامة دولة المواطنة. فالاحترام الكامل لحقوق الإنسان، ولا سيّما مبدأ عدم التمييز والحريّة الدينيّة يتطلّب الانتقال إلى أنظمة مدنيّة وليست دينيّة. وفي هذا السياق تبرز أهميّة دور المفكّرين الإسلاميِّين الليبراليِّين في تحقيق قراءة الإسلام قراءةً جديدة ومختلفة عن رؤية حكومات الدول الإسلاميَّة والتطبيقات الحاليّة للشريعة الإسلاميَّة، بما يؤدّي إلى تحديث الإسلام أو تحقيق فصله التامّ عن الدولة والقوانين، كما سنبيِّن لاحقًا.

■ الفرع الثالث: القراءة المعاصرة لوضع غير المسلمين في الإسلام

تتعالى أصوات بعض المفكّرين الإسلاميِّين الرافضة الواقع الحقوقيّ المتدنّي لغير المسلمين، مطالبين بضمان احترام حقوقهم وتحسين أوضاعهم في المجتمعات الإسلاميَّة، لا سيّما مشاركتهم في الحياة السياسيّة ومساواتهم مع المسلمين. وتبرز أهميّة ذلك في ظلّ قيام العديد من التيّارات الإسلاميَّة السياسيّة وصراعها على السلطة، لا سيّما في ظلّ الثورات المختلفة التي يشهدها العالم العربيّ. فسيتمرّ احتدام الصراع بين أنصار الدولة المدنيّة والدينيّة في بلدان العالم العربيّ وخاصّة في ظلّ بروز مفهوم المواطنة الذي يتطلّب استئصال أنواع التمييز كافّة بما فيها الدينيّ بين المواطنين. وهذا ما قد يؤدّي إلى تحقيق انتقال سياسيّ مبنيّ على احترام التعدّدية الدينيّة في المنطقة العربيّة. في خضمّ هذه التحدّيات التشريعيّة تبرز إذًا أهميّة تعزيز الفكر الإسلاميّ المعاصر الذي سنسلّط الضوء عليه في هذا الفرع من خلال تبيان ركائزه والقوام الذي بُني عليه (أوّلًا)، وهو ما سيقودنا إلى تبيان آثار تطبيق مضمون هذا الفكر على غير المسلمين في الإسلام (ثانيًا).

أوّلًا: ركائز الفكر الإسلاميّ المعاصر

تعدّ القراءة المعاصرة والإنسانيّة الصادرة عن بعض التيّارات والمفكّرين

=لتشجيع حقوق الإنسان أم لحمايتها؟»، موقع **مساواة**، السعوديّة، تمّوز/يوليو ٢٠١١.

Beirut campus
Library

الإسلاميِّين الليبراليِّين من أبرز الإسهامات التي كرَّست الاعتدال والوسطيّة والتسامح في الإسلام. فقد سعى هؤلاء المفكّرون إلى التوفيق بين المبادئ الإسلاميّة ومتطلّبات المجتمع المعاصر. فمنهم من لا يتّبع الشريعة الإسلاميّة حرفيًّا، بل يأخذ بروح الإسلام بوصفه دينًا لخير الإنسان وفائدته، في حين يستند آخرون إلى تفسير إنسانيّ لمبادئ الشريعة من أجل ضمان الاحترام الكامل لحقوق الإنسان. وثمّة مَنْ يرفض أيّ نصوص شرعيّة متعارضة والمعايير الدوليّة لحقوق الإنسان، أو حتّى من يطالب بالعلمانيّة مؤكّدًا عدم إمكانيّة تطبيق النصوص الإسلاميّة في عصرنا هذا. وباختصار، ينبغي تفسير رسالة الإسلام، بحسب أنصار هذا التيّار، على أساس حماية مصالح المجتمع وحقوق المواطنين كافّة، وبالتالي تطبيقها في ضوء هذه المصالح وهذه الحقوق. فإذا سلَّمنا بأنّ الرسالة التي جاء بها الدِّين الإسلاميّ كان هدفها إعلاء شأن الإنسان وحفظ كرامته، فيتوجّب إذًا استبعاد تطبيق أيّ تشريع دينيّ يؤدّي إلى خرق حقوق الإنسان، باعتبار أنّ هكذا تشريعًا متعارض وروح هذا الدِّين وغايته الأساسيّة.

تعود جذور الفكر الإصلاحيّ في الإسلام إلى قرون عديدة، فقد كان لأنصار المعتزلة التي ظهرت في القرن الثاني للهجريّ، دورٌ رياديٌّ في تقديم العقل والحكمة ركيزتَيْن أساسيَّتَين لتطبيق الأحكام الدينيّة. كما كان لمفكّري الأندلس كابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦) دورٌ في تحديث الإسلام وإعادة قراءة مفاهيمه. وفي وقت لاحق، شهد عصر النهضة العربيّة (١٨٢٠-١٩١٤) الذي واكب الحداثة الأوروبيّة، ظهور تيّار في الفكر العربيّ المعاصر كان من أبرز مفكّريه الراحلان محمّد عبده(١٢٠) ومحمّد رشيد رضا اللذان أدركا أنّ تحديث منهجيّة الإسلام وتطبيقاته سينعكس إيجابًا، ليس على غير المسلمين والنساء وحسب، بل على المجتمع بأكمله. وقد تعزّز هذا الفكر في العصر الحديث مع انتشار المسلمين المعتدلين الذين عاشوا في ظلّ أنظمة استبداديّة، في حين كان مفكّرو النهضة المُشار إليهم أعلاه يعيشون في ظلّ الاستعمار الأجنبيّ. ونذكر من هؤلاء المفكّرين المعاصرين كلًّا من خالد محمّد خالد، محمّد الطالبي، محمّد الشرفي، عبد المجيد الشرفي. وقد ساهم حصول بعض منهم على التعليم الغربيّ في صوغ فكرهم الذي يعالج دور الدِّين في الدولة الوطنيّة وتكيّفه مع متطلّبات الحداثة والديمقراطيّة، بما فيها فصل الدِّين عن الدولة أو الحدّ من تأثيره.

(١٢٠) يُعتبر الإمام محمّد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) مع الراحل جمال الدِّين الأفغانيّ (١٨٣٩-١٨٩٧) من أبرز رموز حركة الإصلاح والتجديد في الفكر الاسلاميّ.

لقد أدرك بعض المفكّرين الإسلاميِّين أنّ تحديد مصادر الشريعة الإسلاميّة له أكبر أثر في احترام الحقوق الأساسيّة في الإسلام. وفي هذا السياق، ميَّز الراحل السودانيّ محمود محمّد طه حقبتَيْن في حياة رسول الإسلام. **الأولى** عندما كان يعيش في مكّة المكرّمة (٦١٠-٦٢٢)، حيث أسَّس في أثنائها دينًا على أساس الروحانيّات؛ و**الثانية** المدعوّة بالحقبة المدنيّة (٦٢٢-٦٣٢)، وإبّانها أصبح محمّد قائد دولة وزعيمًا سياسيًّا. ووفقًا لطه، ينبغي اعتماد الجزء الأوّل من **القرآن** الذي نزل إبّان الحقبة المكّيّة، واستبعاد الجزء الثاني أيْ المدنيّ لأنّه ليس من وحي إلٰهيّ، بل فرضته الظروف السياسيّة وبالتالي يجب عدم الأخذ بالآيات المدنيّة التي تدعو إلى الجهاد، بل اعتماد الآيات المكّيّة فقط كالتي تقول «لا إكراه في الدِّين»(١٢١). ويسير محمّد الطالبيّ في الاتّجاه ذاته بتركيزه على الآيات المكّيّة من أجل ضمان احترام الحرّيّة الدينيّة في الإسلام التي في رأيه هي جزء من احترام حرّيّة الله. ويستشهد الطالبيّ ببعض الآيات القرآنيّة من أجل تعزيز الحرّيّة الدينيّة وخاصّة الآية ٢٥٦ من **سورة البقرة** التي تنصّ على أنّه ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ﴾، وكذلك الآية ٩٩ من **سورة يونس**: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾(١٢٢).

وقد دعا بعض المسلمين، المعروفين باسم «القرآنيّين»، إلى استبعاد السنّة مصدرًا للشريعة، وطالبوا باعتماد **القرآن** مصدرًا وحيدًا لها(١٢٣)، وهذا يؤدّي بطبيعة الحال إلى الحدّ من النصوص الشرعيَّة المنتهكة حقوق الإنسان. فعلى سبيل المثال لا ينصّ **القرآن** على أيّ عقوبة دنيويّة ضدّ المرتدّ(١٢٤) ومصطلح «أهل الذمّة» غير مذكور فيه على الإطلاق. ويعدّ كلٌّ من الراحل جمال البنّا وأيضًا مصطفى كمال المهدوي من أبرز المنادين بفكر هذا التيّار.

(١٢١) للاطّلاع على فكر طه وكتبه، انظر: www.alfikra.org

(١٢٢) Mohamed TALBI, «Liberté religieuse et transmission de la foi», in *Islamochristiana*, nº 12, Rome, 1986, p. 36؛ أنظر أيضًا، غسّان العزي، **رسالة عمّان: ردّ إيجابيّ على صدام الحضارات**، **في الإسلام السياسيّ: رسالة عمّان نموذجًا**، الجامعة الهاشميّة، الأردنّ، ٢٠٠٧، ص٦٢ وما بعدها.

(١٢٣) لمزيد من المعلومات، انظر: http://www.ahl-alquran.com

(١٢٤) يمكن أن تشكّل الآية ١٧ من **سورة التوبة** استثناء، ولكنّها تبقى غير واضحة في هذا المجال. للمزيد عن الردّة وعقوبتها في الإسلام، انظر: محمود السيّد حسن داود، **حقّ الإنسان في الحريّة الدينيَّة «دراسة تأصيليّة على ضوء الاتّفاقيّة الأوربيّة لحقوق الإنسان مقارنة بالفقه الإسلاميّ»**، دار الكلمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٣، ص١٤٤ وما بعدها.

يتوجّه العديد من المسلمين المعتدلين بانتقاداتهم إلى الفقهاء متّهمينهم بالتشدّد في تفسير النصّ، وذلك استنادًا إلى الظروف التاريخيّة والسياسيّة. ويدعون في هذا الإطار إلى إعمال قراءة غير فقهيّة للإسلام، بما يُتيح التغلّب على عدم التوافق مع مبادئ حقوق الإنسان. هذا ولا يعتبر المفكّر عليّ عبد الرزّاق ما جاء في الفقه من المقدّسات، بحيث إنّ الوحي انتهى بعد وفاة محمّد وما أُضيف في ما بعد هو من غير المقدّس، بل من عمل البشر[١٢٥]. في هذا الإطار أيضًا، يرفض المفكّر الإسلاميّ السوريّ عماد الدِّين الرشيد مؤسّسة الخلافة معتبرًا أنّها ممثّلة لتاريخ الدولة الإسلاميّة وليس لشرعيّتها[١٢٦]، وبذلك يجب أن تكون مبادئ الشريعة الإسلاميّة مستوحاة من النصّ الدينيّ الشرعيّ وليس من التاريخ الإسلاميّ. ويؤكّد الرشيد أنّ المواطنة مبدأٌ قائمٌ في النصوص الشرعيّة، كما أكّده العديد منها وخاصّة الآية ١٣ من **سورة الحجرات**: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾. ويشدّد الرشيد على أهميّة هذا المبدأ وخاصّة في مجتمع متعدّد الثقافات[١٢٧]. ويستطرد المفكّر المصريّ فهمي هويدي في حججه المؤكّدة أنّ ما كتبه الفقهاء والباحثون المسلمون هو اجتهادات وليس نصوصًا شرعيّة. فيعتبرُ كتاباتهم غير مستندة إلى نصوص شرعيّة من كتاب أوسنّة، بل اجتهادات في ضوء قراءاتهم الواقع الذي عايشوه. وبالتالي هي ليست دينًا ملزمًا. ويضيف أنّ آراءهم تخاطب عالمًا غير عالمنا حيث تتحدّث عن عصور غابت فيها فكرة الوطن الذي يضمّ بشرًا متعدّدي الأديان والأصول العرقيّة، كما أنّ دار الإسلام لم يعد له وجود إلّا في كتب التاريخ[١٢٨]. أمّا الراحل محمّد أركون، فيؤكّد ضرورة تحرّر الفكر الإسلاميّ من دائرة التراث التكراريّ إلى التراث الأشدّ خصوبة، وينتقد بشدّة نهج الحركات

(١٢٥) Mohamed CHARFI, «Religion, droits de l'homme et éducation», in *Islamochristiana*, n° 27, Rome, 2001, p. 88; Et Rachid BENZINE, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, coll. «L'islam des Lumières», 2004, p. 22.

أنظر أيضًا كتاب عليّ عبد الرزّاق، (**الإسلام وأصول الحكم**)، الذي يؤسّس لفكر العلمانيّة، بحيث إنّه يشكّك في مؤسّسة الخلافة نفسها ليترك للمسلمين اختيار شكل دولتهم. ويعزّز هذه الفكرة الحديث القائل «أنتم أعلم بأمور دنياكم» بما يمكّن من عدم الالتزام حرفيًا بأحكام الشريعة الإسلاميّة.

(١٢٦) عماد الدِّين الرشيد، **المواطنة**، نحو القمّة، دمشق، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٩، ص٨.

(١٢٧) **المرجع نفسه**، ص٢٠ وما يتبعها.

(١٢٨) فهمي هويدي، **مواطنون لا ذمّيون**، دار الشروق، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩، ص١٠٦-١٠٧.

الإسلاميّة التي تنسب نفسها إلى «إسلام التراث المفتّت والسكولاستيكيّ والجامد والتكراريّ أكثر ما هو إسلام التراث الحيويّ والمنفتح وذو القدرة الكبيرة على التمثّل والتفاعل والدمج (....)»[١٢٩].

وعلى الرغم من أهميّة إعادة التفسير، يبقى هذا الأسلوب قاصرًا في بعض الأحيان، وذلك بسبب وضوح النصّ ممّا يجعل من الصعب تفسير الحديث وتجاوز بعض العقبات. في هذا السياق، يرفض العديد من المفكّرين تطبيق الشريعة الإسلاميّة، ويدعون إلى أخذ الإسلام بسياقيه الزمانيّ والمكانيّ، منادين بالفصل التامّ بين السياسة والدِّين من أجل تحقيق الديمقراطيّة. ويبرّر عبد المجيد الشرفي هذا بوصفنا نعيش في ظروف تختلف كثيرًا عن وقت نزول النصّ، وبالتالي سيكون مضلّلًا التمسّك بحلول مقبولة من قبل الأجيال القديمة. ومن هنا يدعو الشرفي إلى ثورة في مجال الفكر الدينيّ وتعبيراته، حتّى لا يضيّع الفرصة بأن يكون مفهومًا وذا مصداقيّة[١٣٠]. يركّز هؤلاء المفكّرون على الجانب الإيمانيّ للإسلام. وبالتالي يحوي الإسلام الصحيح على الجانب الروحيّ فقط، في حين أنّ القواعد التي تحكم العلاقات في المجتمع لا تنتمي إلى المقدّس. في هذا الصدد يُشير المفكّر التونسيّ عيّاض بن عاشور إلى أنّ الإسلام ليس دينًا إيجابيًا، بل رسالة روحانيّة بحتة، وبالتالي يجب على الدولة استئناف الحريّة الكاملة في التنظيم والتشريع[١٣١]. يؤيّد العديد من الإسلاميّين هذا المنهج في التفكير الإسلاميّ ومنهم طه حسين، وفرج فودة، وخالد محمّد خالد الذي نادى منذ فترة الاستقلال في مصر بفصل الدِّين عن الدولة، وخاصّة في كتابه المشهور **من هنا نبدأ**، حيث قال فيه «إذ مزجنا الدِّين بالدولة فنخسر الدِّين ونخسر الدولة»[١٣٢]. بالتأكيد قراءة الدِّين الإسلاميّ قراءةً معاصرة لن تكون مكسبًا للأقليّات الدينيّة وحسب، كما سنبيّنه في الفقرة التالية،

(١٢٩) محمّد أركون، **الفكر الاسلاميّ، قراءة علميّة**، مركز الإنماء القوميّ، رأس بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦ ص٢٩.

(١٣٠) Abdelmajid CHARFI; «L'islam et les religions non musulmanes: quelques textes positifs», in *Islamochristiana*, n° 3, Rome, 1977, p. 39.

(١٣١) Ayadh BEN ACHOUR; «L'articulation du droit musulman et du droit étatique dans le monde arabe actuel», in *Lectures contemporaines du droit islamique*, Presses universitaires de Strasbourg, 2004, p. 106.

(١٣٢) نقله: Antoine KHAIR, in *Les constitutions des pays arabes, op. cit.* p. 26.

Library Beirut campus

بل للمواطنين كافّة في المجتمعات الإسلاميّة التي ستتمتّع بحقوق المواطنة كاملةً.

ثانيًا: تطبيقات الفكر الإسلاميّ المعاصر على غير المسلمين

يؤدّي تطبيق مضمون هذا الفكر المعاصر بشكل حتميّ إلى احترام أفضل لحقوق غير المسلمين، سواء عن طريق تفسير القواعد الشرعيّة الناظمة لأمور غير المسلمين تفسيرًا إنسانيًّا، أو من خلال إلغائها كليًّا كما هي الحال في ما يتعلّق بنظام الذمّة. في كلتا الحالتين، يُعامل غير المسلمين على قدم المساواة مع إخوانهم المسلمين على أساس مبدأ المواطنة. في حين تُعارض التيّارات الأصوليّة الإسلاميّة ذلك، فتعدّ غير المسلمين أقلّ شأنًا من المسلمين في دولة إسلاميّة ولا يمكن في أيّ حال أن يكونوا على قدم المساواة مع المسلمين.

إنّ المفكّرين المعاصرين الذين يقبلون بفكرة «الدولة الإسلاميّة» لا يوفّرون جهدًا في العودة إلى أحداث الإسلام ومصادره وتفسيرها بشكل يؤدّي إلى احترام حقوق غير المسلمين، أو ما كان يُعرف بـ«الذميّين». فيؤكّدون أنّ الإسلام يحمي حقوق الإنسان بما في ذلك حقوق غير المسلمين، ويرفضون مثلًا العُهْدة العمريّة[١٣٣] التي تُعامل غير المسلمين بطريقة مهينة، ويدعون إلى الأخذ بوثيقة نجران التي أبرمها محمّد العام ٦٣٢ مع نصارى نجران. ويتميّز هذا الميثاق، على عكس العهدة العمريّة، بروح الانفتاح والتسامح الدينيّ[١٣٤] فيؤكّد محمّد بروين الاحترام الكامل لحقوق غير المسلمين في الإسلام، ويضيف أنّ حكم الأغلبيّة في دولة إسلاميّة يجب أن لا يحرم الأقليّة من حقوقها والحرّيّات الأساسيّة اللازمة من أجل حقّها في إنشاء معارضة فعّالة. وينبغي لهذه الحرّيّات أن تشمل على الأقلّ المشاركة السياسيّة الكاملة وعلى قدم المساواة، حريّة التعبير، حريّة الصحافة، حريّة المعتقَد، وحريّة التجمّع السلميّ وحريّة الاختيار[١٣٥].

صحيح أنّ قراءةَ نظام الذمّة قراءةً معاصرةً ذو أهميّة كبيرة، لكن وكما رأينا

(١٣٣) أنظر سابقًا.

(١٣٤) عن وثيقة نجران، انظر عبد الرحمن بن يحيى العماد، **مرجع سابق**، ص٤٩.

(١٣٥) Mohamed BERWEEN, «Non-Muslims in the Islamic state: majority rule and minority rights», in *International journal of human rights*, vol. 10 (2), juin 2006, p. 101.

سابقًا، فإنّ وضوح النصّ الدينيّ يشكّل عائقًا في بعض الأحيان أمام تجاوز بعض التقييدات، كما أنّ إقامة «الدولة الإسلاميّة» يتعارض حتمًا ومبدأ المواطنة. وفي هذا السياق، يشجّع محمّد الطالبيّ على إعادة النظر في القيود المطبّقة بحقّ الذمّي وأخذها في سياقها التاريخيّ تبعًا لظروف الزمان والمكان، ويدعو الطالبيّ إلى تجاوز هذه القيود واحترام كرامة الآخر وحريّته، كما يلقّنه **القرآن**[١٣٦]. أمّا فهمي هويدي فينتقد الفقهاء لتفسيرهم نظام الذمّة بطريقة سلبيّة متأثّرة بالظروف التاريخيّة وخاصّة هجمات الصليبيّة، ومن هنا تأتي أهميّة إعادة فتح باب الاجتهاد[١٣٧].

كما ينتقد العديد من الكتّاب دعوة الإسلاميّين إلى العودة إلى تطبيق «نظام الذمّة» مقدّمين عددًا من الحجج الشرعيّة، بما في ذلك حقيقة أن مصطلح «الذمّيّ» غائب في **القرآن**، كما أنّ هذا النظام لم يعد يفي بمتطلّبات الحداثة والديمقراطيّة[١٣٨]. ولهذا يستنكرون العودة إلى هذا التطبيق رافضين تصنيف المواطنين على أساس دينهم، بل داعين إلى المساواة التامّة بين المسلمين وغير المسلمين. أمّا عبد الله أحمد النعيم، فيتطرّق إلى مشكلة تطبيق الشريعة الإسلاميّة في مجتمع متعدّد الأديان في محاولة لإيجاد حلّ مقبول لجميع المواطنين. فيعترف بأن دولة علمانيّة تمامًا لا ترضي المسلمين، ولكن في الوقت نفسه، فإنّ تطبيق الشريعة لن يكون من الإنصاف بحقّ غير المسلمين. ويقدّم حلًّا يتمثّل بإعمال مبادئ الإسلام واستبعاد الشريعة التي لا يعتبرها مقدّسة، لكنّها تُفسَّر تقليديًّا من طرف البشر[١٣٩].

وفقًا لهذا التيّار الليبراليّ، فالحرّيّة الدينيّة مضمونة لغير المسلمين في الإسلام. ويستشهدون على ذلك بعدّة آيات: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[١٤٠]. والآية ١٣ من **سورة الحجرات** المذكورة سابقًا. أمّا في ما خصّ الردّة التي تنتهك حقوق

(١٣٦) Mohamed TALBI, «Religious liberty: A Muslim perspective», in *Islamochristiana*, n° 11, Rome, 1985, p. 107.

(١٣٧) للتعمّق في فكر هويدي، انظر كتابه، **مواطنون لا ذميّون، مرجع سابق**.

(١٣٨) أنظر على سبيل المثال: Mohamed-Chérif FERJANI; *Islamisme, laïcité et droits de l'homme*, L'Harmattan, 1991, Paris, p. 236.

(١٣٩) Abdullahi Ahmed AN-NA'IM; *Toward an Islamic Reformation*, New York, Syracuse Univ. Press, 1990, p. 180.

(١٤٠) **سورة الكهف**، الآية ٢٩.

Beirut campus
Library

المسلمين وغير المسلمين على السواء كما سيتبيّن لاحقًا، فإنّ أنصار هذا التيّار يرفضون تقييد حريّة الأشخاص في تغيير معتقداتهم ويرفضون بالتالي **الحديث** القائل: «مَنْ بدَّل دينه فاقتلوه». ويدعو العديد من تيّارات الإسلام السياسيّ إلى فهم هذا الحديث في سياقه التاريخيّ، بحيث لا يجوز تطبيقه إلّا بحقّ المرتدّ المعتدي الذي يحمل سلاحًا على المسلمين[١٤١]، كما أنّهم يستشهدون بعدم تنفيذه على الإطلاق من طرف الرسول[١٤٢]. وهناك مَنْ يدعو حتّى إلى حريّة غير المسليمن بالتبشير بدينهم كما يؤكّد إسماعيل الفاروقي الذي يقول: «إنّ للمواطن غير المسلم في الدولة الإسلاميّة الحقّ في إذاعة قيم هويّته في الإطار القانونيّ الذي يخضع له الجميع، وإذا كان من حق، بل من واجب المسلم أن يعرض دعوته على مواطنه غير المسلم، فإنّ لهذا الأخير الحقّ نفسه، وإذا كان من خشيةٍ على إيمان المسلمين، فليس من علاج أمام هؤلاء إلّا التعمّق في إيمانهم»[١٤٣].

أمّا في ما خصّ بناء دور العبادة وحريّة ممارسة الشعائر الدينيّة، فهذه القضيّة كغيرها، موضوع خلاف بين الفقهاء والمفكّرين المسلمين، وخاصّة في ما يتعلّق بحظرها أو السماح بإقامتها في حال توافر شروط معيّنة. ومع ذلك، هناك آراء إيجابيّة حتّى من طرف بعض الإسلاميّين المتشدّدين في تفسيرهم الشريعة الإسلاميّة مثل سيّد قطب، العضو الأسبق في جماعة الإخوان المسلمين المصريّة، وهو يحثّ المسلمين على الدفاع عن أماكن العبادة لغير المسلمين استنادا إلى الآية ٤٠ من **سورة الحجّ**[١٤٤]. هذا ويرفض قطعًا العديد من المفكّرين بعض الأحاديث كالذي ينصّ على

(١٤١) مقابلة مع سمير أبو اللبن، عضو جماعة الإخوان المسلمين السوريّين، جنيف، ١٤ أيّار/مايو ٢٠١٢.

(١٤٢) ثمّة اتّجاه يعتبر أنّ تغيير المسلم دينه من متمّمات الحريّة الدينيَّة وأنّ حدّ الردّة لم يُعرف إلّا في فترة الصراع بين المسلمين وخصومهم، من دون أن يكون له أصول ثابتة في مصادر الشريعة الأساسيّة أي **القرآن** و**السنّة**. أنظر محمود السيّد حسن داود، **مرجع سابق**، ص١٨٤.

(١٤٣) دهام محمّد داهم العزّاوي، **مرجع سابق**، ص٥٧. اقتباس منقول عن محمّد عبد الملك المتوكّل، «الإسلام وحقوق الإنسان»، **المستقبل العربيّ**، العدد ٢١٦، شباط/فبراير ١٩٩٧، ص٩. في ما يتعلّق بحريّة المناقشات الدينيَّة بين المسلمين وغير المسلمين، انظر إدريس حسن محمّد الجبوري؛ **مرجع سابق**، ص٢١ وما بعدها.

(١٤٤) تقول هذه الآية: ﴿ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۚ=

أنّه «لا خِصاء في الإسلام، ولا كنيسة». فهذا **الحديث** ضعيف ولايجوز اعتماده[١٤٥]، ويؤكّد القرضاويّ على حريّة العبادة لغير المسلمين بما في ذلك تجديد كنائسهم القديمة وبناء ما يحتاجون إليه في القرى والمواضع التي ليست من أمصار المسلمين، أمّا في الأمصار الإسلاميَّة فيجب تجنُّب ذلك من أجل مراعاة مشاعر المسلمين، ولدرء الفتنة والاضطراب[١٤٦]. ومع ذلك يُضيف القرضاويّ أنّ الكثير من فقهاء المسلمين كان قد أجاز لأهل الذمّة إنشاء الكنائس وغيرها من المعابد في الأمصار الإسلاميّة[١٤٧]. وقد يُستدلّ على ذلك أيضًا من خلال إباحة زواج المسلم بالكتابيَّة التي يجوز لها الاستمرار بممارسة شعائرها، بما في ذلك الصلاة في الكنيسة[١٤٨].

يؤكّد أنصار هذا التيّار المساواة بين المسلمين وغير المسلمين إحدى أهمّ الركائز في الإسلام، مستندين في ذلك إلى بعض الأحاديث النبويّة كالذي يقول: «فإذا قبلوا عقد الذمّة فأعلمهم أنّ لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم»؛ أو الذي يقول إنّ «الناس سواسية كأسنان المشط». وبحسب راشد الغنوشيّ، ينبغي أن يُعامل غير المسلمين على قدم المساواة مع المسلمين في المجتمع الإسلاميّ، ويُطالب بالاستعاضة عن «الذمّيّة» بمصطلح آخر هو «المواطنة» التي لم تكن معروفة في صدر الإسلام نظرًا إلى غياب الدولة الوطنيّة بمفهومها الحاليّ. وبحسب الغنوشيّ، هذه المواطنة تحقق المبدأ الإسلاميّ المتعلّق بالمساواة بين المواطنين[١٤٩]. كما يقبل الغنوشيّ تطبيق نظام ضريبيّ واحد على جميع المواطنين من دون تمييز[١٥٠]، وهو ما يلغي فرض الجزية على غير المسلمين. ويستشهد آخرون للتركيز على مبدأ المساواة بآياتٍ أخرى مثل

=إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾. أنظر كتاب سيّد قطب، **نحو مجتمع إسلاميّ**، دار الشروق، بيروت/القاهرة، النسخة الخامسة، ١٩٨١، ص١٠٤-١٠٥.

(١٤٥) André FERRE, «Protégés ou citoyens?», in *Islamochristiana*, n° 22, Rome, 1996, p. 101.

(١٤٦) يوسف القرضاويّ، **غير المسلمين في المجتمع الإسلاميّ**، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٧٧، ص٢٠-٢١.

(١٤٧) **المرجع نفسه**، الصفحات نفسها.

(١٤٨) أنظر عبد الوهاب خلاف، **السياسة الشرعيّة**، المطبعة السلفيّة، القاهرة، ١٣٥٠ هجريّة، ص١٤. ذكره إدريس حسن محمّد الجبوريّ، **مرجع سابق**، ص٢٧.

(١٤٩) أنظر راشد الغنوشيّ، **الحريّات العامّة في الدولة الإسلاميَّة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت ١٩٩٣، ص٤٦ وما بعدها.

(١٥٠) راشد الغنوشيّ، **الإسلام والمواطنة**، ١٤ تمّوز/يوليو ٢٠١٠، منشور في: www.attajdid.info.

Riyad Nassar Library
Beirut campus

الآية ١٣ من **سورة الحجرات** المذكورة سابقًا[١٥١]. ويؤكّد هويدي أنّ «الأساس القويّ للمساواة قائم في نصوص **القرآن والسنّة**، حتّى يكاد يصبح بدوره من مسلّمات التصوّر الإسلاميّ للعلاقة بالآخرين. فحديث رسول الله: «مَنْ أذى ذمّيًّا فليس منّا، أو فأنا خصيمه يوم القيامة»، لا ينصبّ فقط على ما يتصوّره بعضهم إيذاءً ماديًّا أو جسديًّا، ولكنّه يشمل أيضًا الإيذاء المعنويّ الذي يقوم أساسًا على احترام الشعور والكرامة»[١٥٢].

يجب أن تمتدّ المساواة أيضا إلى الأمور المتعلّقة بالأحوال الشخصيّة والتي تشمل حتّى يومنا هذا التمييز ضدّ غير المسلمين[١٥٣]. فمثلًا حظرُ زواج غير المسلمين بالمسلمات لا يزال معمولًا به على الرغم من عدم وضوح النصّ الدينيّ في هذه المسألة، في حين يُلاحظ في أغلب الدول الإسلاميّة إلغاء أحكام شرعية أشدّ وضوحًا في **القرآن** كالعقوبات الجسديّة وحتّى الجزية. هذه الأخيرة منصوص عليها صراحة في الآية ٢٩ من **سورة التوبة**. في هذا الإطار، اقترحت «مجموعة ٩٥ المغاربيّة من أجل المساواة» نصًّا كاملًا لمدوّنة من أجل تقنين الأحوال الشخصيّة في إطار الشريعة الإسلاميّة، وبشكل يؤدّي إلى استئصال التمييز بين المواطنين سواء أعلى أساس الجنس أو الدِّين أو المعتقد[١٥٤]. وتؤكّد هذه المجموعة أنّه لا يمكن تكريس التمييز وتسويغه بذريعة تطبيق الإسلام. كما يمكن تعزيز مبدأ المساواة باستصدار قانون مدنيّ مع المحافظة على قوانين الأحوال الشخصيّة الدينيّة، وبذلك يكون أمام أيّ شخصَيْن راغبين في الزواج حريّة الاختيار ما بين القانون المدنيّ أو الدينيّ أو حتّى الاثنين معًا. ففرض تشريعات دينيّة على غير المؤمنين بها يتعارض والآية القرآنيّة القائلة «لا إكراه في الدِّين». يقول الباحث الإسلاميّ السوريّ محمّد حبش[١٥٥]، في تعليقه على قرار قضائيّ صادر عن محكمة شرعيّة سوريّة تقضي بإلحاق الأطفال بدين والدتهما على إثر

(١٥١) شفيق سعيد، **حقوق الإنسان والشريعة الإسلاميّة، الإسلام السياسيّ: رسالة عمّان نموذجًا، مرجع سابق**، ص١٢٨.

(١٥٢) هويدي، **مرجع سابق**، ص١٥٣.

(١٥٣) أنظر سابقًا.

(١٥٤) للاطّلاع على النصّ الكامل، انظر الرابط:
http://graduateinstitute.ch/webdav/site/genre/shared/Genre_docs/3535_Actes1997/09_100mesures.pdf

(١٥٥) مدير معهد الدراسات الإسلاميّة وعضو مجلس الشعب السوريّ سابقًا.

Beirut campus
Riyad Nassar Library

إسلامها بوصفه «أشرف الوالدَيْن دينًا»، ما يلي: «مع احترامي لموقف السادة الحنفيّة الذي اعتمد عليه القاضي في تقرير المسألة وهو يستند كما هو معلوم إلى أنّ دين الدولة العثمانيّة هو الإسلام والعمل وفق المذهب الحنفيّ. إنّ التعبير بأن يتمّ اختيار أشرف الوالدَيْن دينًا ليس قانونيًّا، بل هو نصّ فقهيّ يعود إلى أيّام العثمانيّين حيث كانت تحسم بهذه الطريقة، ولكن وفقًا لأصول الشريعة فلا يوجد لدينا في نصوص **الكتاب** أو **السنّة** الصحيحة ما ينصّ على هذه الحالة. وما ينصّ على إجبار الأبناء على تغيير دينهم. ونحن نعلم أنّ معظم الصحابة الذين دخلوا في الإسلام وكانوا صغارًا إنّما دخلوا بإرادتهم»[١٥٦].

في ما يتعلّق بمشاركة غير المسلمين في الحياة السياسيّة والعامّة والتي تُعدُّ من أشدّ القضايا جدليّة في الإسلام، يستشهد الإسلاميّون الليبراليّون بالعديد من الأمثلة في تاريخ الدولة الإسلاميّة التي تبوّأ إبّانها غير المسلمين مناصب حسّاسة كما هي الحال في تولّي كلّ من نصر بن هارون وعيسى بن نسطورس الوزارة في زمن العباسيّين. ويرى الراحل محمّد عبده أنّه ينبغي أن يتوافر للمسيحيّين حريّة اعتلاء الوظائف في شؤون الدولة، وكذلك الحِرَف والتجارة[١٥٧]. وبحسب القرضاوي، يجوز لغير المسلمين تولّي وظائف الدولة الإسلاميّة كغيرهم من المسلمين، لكنّه يستثنيهم من الوظائف ذات الصبغة الدينيّة كالإمامة ورئاسة الدولة والقضاء بين المسلمين، وذلك لما لهذه الوظائف من أعمال العبادة في الإسلام التي لا ينفّذها إلّا المسلم[١٥٨]. ومع ذلك يؤكّد هويدي حقوق المواطنة الكاملة لغير المسلم في المجتمع الإسلاميّ بما فيها المشاركة السياسيّة، مؤكّدًا أنّ غير المسلمين هم شركاء أصليّون في أوطان المسلمين[١٥٩].

في الختام، لا يمكننا إلّا تأكيد أهميّة إعادة قراءة الإسلام وتفسير ما ينطوي عليه من تشريعات دينيّة بشكل يسهم في تعزيز احترام حقوق الإنسان، وهو ما سينعكس

(١٥٦) رزان توماني؛ «محكمة سوريّة تقرّر تبعيّة الأبناء لأشرف الوالدَيْن دينًا!!»، **موقع الجمل**، ٢١ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٧، http://www.aljaml.com.

(١٥٧) أنظر ماهر يونان عبد الله، **التعامل مع غير المسلمين في السنّة النبويّة**، مكتبة الشروق الدوليّة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ص٥٤.

(١٥٨) يوسف القرضاويّ، **مرجع سابق**، ص٢٣-٢٤.

(١٥٩) هويدي، **مرجع سابق**، ص١٢٣ وما يتبعه.

إيجابًا على وضع غير المسلمين في الدول الإسلاميّة. ومع ذلك يواجه التيّار الليبراليّ العديد من التحدّيات المتمثّلة بقيام أنظمة الاستبداد في أثناء العقود الماضية، بتغييب ثقافة حقوق الإنسان والحياة السياسيّة، وهذا ما أدّى إلى نموّ تيّار دينيّ متطرّف نجح بجذب شريحة شعبيّة واسعة، بدعم مباشر أو غير مباشر من أنظمة الاستبداد هذه. كما كان لانتشار الفقر والجهل وفشل الحركات القوميّة في النهوض بالعالم العربيّ وتحقيق شعاراتها في الوحدة والحريّة، دورٌ في تعزيز الإيديولوجيا الدينيّة ونموّ حركات الإسلام السياسيّ وحتّى العنفيّ. يُضاف إلى ذلك معاناة المسلمين الليبراليّين من تقييد حريّتهم في التعبير والرأي من طرف الأنظمة المستبدّة أو المتطرّفين، وهو ما عرّض بعضهم للسجن وحتّى القتل والإعدام[١٦٠].

المطلب الثاني: الإطار العربيّ لحماية حقوق الأقلّيّات

يقتضي هذا المطلب معالجة نشاطات جامعة الدول العربيّة ومساهمتها في مسألة حقوق الإنسان ومنها الأقلّيّات (الفرع الأوّل)، بيد أنّ الجهود الضئيلة التي قامت بها جامعة الدول العربيّة، بصفتها منظّمة بيحكوميّة، لم تُرضِ المجتمع المدنيّ الذي أطلق بدوره بعض المبادرات الإقليميّة لحماية حقوق الإنسان، خارج نطاق الجامعة المذكورة (الفرع الثاني).

■ الفرع الأوّل: مساهمة جامعة الدول العربيّة

يُعدّ تأسيس جامعة الدول العربيّة، بصفتها منظّمة حكوميّة إقليميّة تضمّ الدول العربيّة، خطوة مهمّة نحو وحدة الأمّة العربيّة وتعزيزًا للعروبة[١٦١]. هذه الأخيرة، خلافًا للنزعة الإسلاميّة، تُساهم في اندماج الأقلّيّات الدينيّة العربيّة في دولها الأم[١٦٢]. أمّا الدول المؤسّسة الأعضاء في جامعة الدول العربيّة فنذكر منها: مصر،

(١٦٠) كما في قضيّة الراحل محمود محمّد طه الذي أعدمه نظام النميري السابق في الخرطوم العام ١٩٨٥، وكذلك في قضيّة نصر حامد أبو زيد التي سنتطرّق إليها لاحقًا.

(١٦١) كما يمكن أن تكونَ وسيلة لتنسيق السياسة المشتركة بين الدول العربيّة والمحافظة على الهويّة العربيّة. وتعتبر الجامعة وسيلة للدفاع عن مصالح الدول العربيّة على الصعيد السياسيّ الدوليّ، وخاصّةً في إطار منظّمة الأمم المتّحدة. هذا وتتألّف هذه الجامعة من ثلاثة أجهزة رئيسيّة: مجلس الجامعة، اللجان الدائمة، وأمانة السرّ العامّة.

(١٦٢) أنظر لاحقًا.

Beirut campus
Library

والعراق، والأردنّ، ولبنان، وسورية. وقد تأسّست جامعة الدول العربيّة في ٢٢ آذار/مارس ١٩٤٥، وبذلك تُعدّ من أقدم المنظّمات البيحكوميّة حيث يسبق تاريخ إنشائها منظّمة الأمم المتّحدة. وبالرغم من أنّ ميثاق إنشاء الجامعة لا يتطرّق إلى موضوع حماية حقوق الإنسان[١٦٣]، فقد شغلت هذه المسألة لاحقًا حيّزًا من أعمال الجامعة، ولا سيّما من خلال إعداد الميثاق العربيّ لحقوق الإنسان، من جهة (أوّلًا)، وإنشاء بعض الآليّات ذات الصلة بمسألة احترام حقوق الإنسان، من جهة أخرى (ثانيًا).

أوّلًا: الميثاق العربيّ لحقوق الإنسان

لقد تطلّب الأمر عقودًا قبل استصدار النسخة الأولى من هذا الميثاق والذي يعدّ من أبرز ما توصّلت إليه جامعة الدول العربيّة في مجال حقوق الإنسان[١٦٤]. وقد اعتمد مجلس جامعة الدول العربيّة[١٦٥] الميثاق العربيّ في ١٥ أيلول/سبتمبر ١٩٩٤[١٦٦]، قبل أن تتمّ مراجعته واعتماد نسخة جديدة منه في ٢٣ أيّار/مايو العام ٢٠٠٤[١٦٧]، ثمّ ليدخل حيّز التنفيذ في ١٦ آذار/مارس ٢٠٠٨، وذلك بعد إقراره من طرف سِتّ دول أعضاء، كما تتطلّبه المادّة ٤٩ من الميثاق. وهذه الدول هي كلّ من الأردنّ[١٦٨]

(١٦٣) لقد كان لغياب أحكام خاصّة بحقوق الإنسان في تراجع مقارنة بالشرعة المؤسّسة لمنظّمات دوليّة وإقليميّة أخرى آنذاك، كما هو حال ميثاق منظّمة الأمم المتّحدة الذي تمّ تبنّيه في العام ١٩٤٥ وكذلك شرعة منظّمة الدول الأميركيّة التي تمّ تبنّيها في العام ١٩٤٨؛ فهذان النصّان يتضمّنان أحكامًا مهمّة بشأن حقوق الإنسان.

(١٦٤) راجع قرار مجلس الجامعة رقم ٢٦٦٨ (٣٠)، تاريخ ١٠ أيلول/سبتمبر ١٩٧٠ المتعلّق بإنشاء لجنة خبراء تهتمّ بإقامة مشروع «إعلان عربيّ لحقوق الإنسان». راجع أيضًا قرار مجلس الجامعة في تاريخ ١١ آذار/مارس ١٩٧٩، بخصوص إعداد مشروع «شرعة عربيّة لحقوق الإنسان».

(١٦٥) يتألّف من جميع وزراء الخارجيّة في الدول الأعضاء.

(١٦٦) أنظر القرار رقم ٥٤٣٧.

(١٦٧) وذلك في أثناء القمّة العربيّة السادسة عشرة التي استضافتها تونس. ويُذكر أنّ دولة العراق كانت الوحيدة التي وقّعت على النسخة الأولى من الميثاق في ٥ شباط/فبراير ١٩٩٦، من دون إقرارها. أمّا الدول الأعضاء الأخرى فلم تنضمّ إلى هذا الميثاق، فقد تطلّب الأمر تعديله لانضمام بعض الدول إليه.

(١٦٨) بتاريخ ٢٨ تشرين الأوّل/أكتوبر ٢٠٠٤.

والجزائر[١٦٩] والبحرين[١٧٠] وليبيا[١٧١] وسورية[١٧٢] وأيضًا السلطة الفلسطينيّة[١٧٣] وأخيرًا الإمارات العربيّة المتّحدة التي أقرّته في ١٥ كانون الثاني من العام ٢٠٠٨. سنبيّن مضمون هذا الميثاق (أ)، قبل أن نتطرّق إلى إبراز قيمته (ب).

أ - مضمون الميثاق العربيّ لحقوق الإنسان

يتضمَّن النصّ الجديد من الميثاق ديباجة وثلاثًا وخمسين مادّة؛ غير مختلفة كثيرًا عن النصّ السابق، على الرغم من أنّه تمّ تحسين بعض الحقوق وإدراجها في النسخة الجديدة، ولا سيّما تلك التي تخصُّ المعوّقين وحماية الطفل والمساواة بين الرجل والمرأة. ترجّحت ديباجة الميثاق بين التعلّق بمبادئ الدين الإسلاميّ، من ناحية، وبوثائق منظّمة الأمم المتّحدة، من ناحية أخرى. فيتبيّن من خلال مضمون هذا الميثاق توفيق أحكامه، قدر المستطاع، بين موقف محافظ ووجهة نظر ليبراليّة، عبر تثبيت العالميّة والخصوصيّة في آنٍ واحد. في إطار هذا، تنصّ الديباجة على أنّ اتّفاق الأطراف على هذا الميثاق قد جاء «تحقيقًا للمبادئ الخالدة للدين الإسلاميّ الحنيف والديانات السماويّة الأخرى في الأخوّة والمساواة والتسامح بين البشر»، وأيضًا «تأكيدًا لمبادئ ميثاق الأمم المتّحدة والإعلان العالميّ لحقوق الإنسان وأحكام العهدين الدوليّيْن للأمم المتّحدة بشأن الحقوق المدنيّة والسياسيّة والحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة»، ولكن مع «الأخذ في الاعتبار إعلان القاهرة بشأن حقوق الإنسان في الإسلام». كما أدرجت هذه الديباجة بعض التعابير الدينيّة مثل كلمة «الله»، ولم تخلُ من بعض المصطلحات العروبيّة «كالأمّة العربيّة» و«الوطن العربيّ» ووحدته، وأشارت أخيرًا إلى الصهيونيّة وأشكال العنصريّة. وتتكرّر هذه المصطلحات والتعابير المذكورة في العديد من موادّ الميثاق.

تتعلّق المادّة الثالثة من الميثاق بنبذ أوجه التمييز بما فيها القائم على الجنس أو اللغة أو المعتقد الدينيّ. وتؤكّد المادّة نفسها ضرورة اتّخاذ الدول الأطراف في هذا

(١٦٩) بتاريخ ١١ حزيران/يونيو ٢٠٠٦.
(١٧٠) بتاريخ ١٨ حزيران/يونيو ٢٠٠٦.
(١٧١) بتاريخ ٧ آب/أغسطس ٢٠٠٦.
(١٧٢) بتاريخ ٦ شباط/فبراير ٢٠٠٧.
(١٧٣) بتاريخ ٢٨ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٧.

الميثاق التدابير اللازمة لتأمين المساواة الفعليّة في التمتّع بالحقوق والحريّات كافّةً. بينما تنصّ الفقرة الثالثة والأخيرة من هذه المادّة على أنّ «الرجل والمرأة متساويان في الكرامة الإنسانيّة والحقوق والواجبات في ظلّ التمييز الإيجابيّ الذي أقرّته الشريعة الإسلاميَّة والشرائع السماويّة الأخرى والتشريعات والمواثيق النافذة لصالح المرأة». وبحسب المادّة ١١ فإنّ «جميع الأشخاص متساوون أمام القانون ولهم الحقّ في التمتّع بحمايته من دون تمييز».

أمّا المادّة ٣٤ فتنبذ حتّى التمييز الدينيّ في مجال العمل وتنصّ على تكافؤ الفرص. وينسحب منع التمييز هذا على القطاع الصحّيّ (المادّة ٣٩) ومجال التعليم (المادّة ٤١)، ولكن من دون ذِكرٍ صريح لأوجه التمييز كما وردت في ما سبق. وتؤكّد المادّة ٢٤ مبدأ المساواة بين المواطنين وحقّ كلّ مواطن في «تقلّد الوظائف العامّة في بلده على أساس تكافؤ الفرص».

إضافةً إلى المساواة ونبذ التمييز، فقد خصّص الميثاق نصوصًا صريحةً للحقّ في الحريّة الدينيّة. فقد كرَّست ذلك المادّة ٣٠ التي تنصّ على ما يلي: «١- لكلّ شخص الحقّ في حريّة الفكر والعقيدة والدِّين ولا يجوز فرض أيّة قيود عليها إلّا بما ينصّ عليه التشريع النافذ. ٢- لا يجوز إخضاع حريّة الإنسان في إظهار دينه أو معتقده أو ممارسة شعائره الدينيّة بمفرده أو مع غيره إلّا للقيود التي ينصّ عليها القانون والتي تكون ضروريّة في مجتمع متسامح يحترم الحريّات وحقوق الإنسان لحماية السلامة العامّة أو النظام العامّ أو الصحّة العامّة أو الآداب العامّة أو لحماية حقوق الآخرين وحريّاتهم الأساسيّة. ٣- للآباء أو الأوصياء حريّة تأمين تربية أولادهم دينيًّا وخلقيًّا». إنّ الأحكام الواردة في هذه المادّة وبخاصّة منها مصطلح «التشريع النافذ» في الفقرة الأولى ينقصها الوضوح بحيث إنّ القانون الإسلاميّ هو أحد مصادر أو المصدر الرئيسيّ للتشريع في معظم الدول العربيّة. وبذلك سيتمّ تحديد الحريّة الدينيّة في إطار إسلاميّ. كما لا يستفيض الميثاق في مضمون الحريّة الدينيّة وخاصّةً في ما يتعلّق بالقضايا الإشكاليّة في الإسلام، سواء أتعلّق الأمر بالحقّ في عدم الانتماء إلى دين غير سماويّ، أم بالحقّ في تغيير الدين. كما يغفل الميثاق، عن قصد أو غير قصد، ذكر حريّة الوالدين في اختيار تربية أولادهما الدينيّة ويكتفي، كما رأيناه في الفقرة الأخيرة من هذه المادّة، بذكر عبارة «حريّة تأمين تربية أولادهم دينيًّا». وبهذا تبقى قضيّة حريّة الآباء بعدم تزويد أولادهم تربيةً دينيّة، أو حتّى اختيار غير دين الإسلام للأطفال

Beirut campus
Library

المولودين في إطار زواج مختلط، أمرًا مبهمًا بحسب هذه العبارة. وفي موضوع الردّة، يُذكر أنّ جامعة الدول العربيّة كانت قد أعدّت مشروع قانون عقوبات إسلاميّ يحكم بالموت على من يرتدّ عن الإسلام.

تُشير المادّة ٢٥ من الميثاق إلى الأقلّيّات بحيث لا يجوز «حرمان الأشخاص المنتمين إلى الأقلّيّات من التمتّع بثقافاتها واستخدام لغتها وممارسة تعاليم دينها وينظّم القانون التمتّع بهذه الحقوق». وتتّسم هذه المادّة بالتراجع قياسًا بالصكوك الدوليّة وخاصّةً المادّة ٢٧ من العهد الدوليّ التي تمنح الأقلّيّات هذا الحقّ «بالاشتراك مع الأعضاء الآخرين في جماعتهم». وثمّة في الشرعة الدوليّة، بخلاف الميثاق، نصوص تطلب صراحة من الدول الأعضاء اتّخاذ إجراءات إيجابيّة لضمان المساواة الفعليّة في الحقوق للأقلّيّات أو على الأقلّ اتّخاذ الإجراءات اللازمة لإقرار ما ورد بالصكّ المعنيّ من حقوق[١٧٤]. وأخيرًا تتعلّق المادّة ٣٣ بالحقّ في الزواج وتكوين أسرة ولكن «وفق شروط وأركان الزواج». كما لا تُشير هذه المادّة صراحةً إلى المساواة أو عدم التمييز؛ وبالتالي تبقى مسألة الزواج المختلط والمساواة بين المرأة والرجل غير محسومة صراحةً بحسب هذا الميثاق.

ب - قيمة الميثاق

يعدّ الميثاق العربيّ خطوةً مهمّة من حيث مساهمته في بروز نظام إقليميّ عربيّ لحقوق الإنسان. إنّها المرّة الأولى التي يُعتمد فيها نصّ عربيّ خاصّ بحقوق الإنسان. ومع هذا قد تكوّن هذه الوثيقة ذريعة للدول الأعضاء في الجامعة من أجل تبرير خصوصيّتها، لا سيّما تحفّظاتها المختلفة على الشرعة الدوليّة لحقوق الإنسان. فلا تكفّ هذه الدول عن التذرّع بالخصوصيّة الثقافيّة التي تحدّ من عالميّة حقوق الإنسان. ولا شكّ في أنّ احترام هذه الحقوق يتطلّب استبعاد التقاليد والعادات الموروثة كافّةً في حال انتهاكها حقوقَ المواطنين والحرّيّات الأساسيّة. صحيح أنّ تعزيز تنوّع الثقافات تشجّعه بعض المنظّمات الدوليّة الكبرى كالأونسكو، غير أنّه لا بدّ من استئصال الموروث الثقافيّ السيّئ مثل منع الزواج المختلط والختان. يُشير نبيل معماري في هذا

(١٧٤) قد تكوّن المادّة ٤٤ من هذا الميثاق استثناءً، فقد جاء فيها: «تتعهّد الدول الأطراف بأن تتّخذ طبقًا لإجراءاتها الدستوريّة ولأحكام هذا الميثاق ما يكون ضروريًّا لأعمال الحقوق المنصوص عليها من تدابير تشريعيّة أو غير تشريعيّة».

الإطار إلى أنّ المعاهدات الإقليميّة المرتبطة بحقوق الإنسان يمكنها أن تضيف إلى القيم العالميّة إيضاحات وتفاصيل غير واردة في النصوص الدوليّة، وكذلك أن تركّز على بعض الحقوق، ولكن بشرط عدم المساس بالالتزامات الأخرى المتّخذة في إطار هذه النصوص[١٧٥].

هذا وقد حافظت النسخة الجديدة من الميثاق على فجوات النصّ السابق، وخصوصًا تلك المتعلّقة بغياب آليّة مراقبة فعّالة[١٧٦]، وأيضًا السكوت عن بعض الحقوق الأساسيّة أو ضبطها بالقيود التي تنصّ عليها قوانين الدول الداخليّة[١٧٧]. فصحيح أنّ النصوص الواردة في الميثاق العربيّ متقدّمة مقارنةً بالمواثيق الإسلاميّة التي عالجناها، ولكنّها تتّسم بالتراجع قياسًا بالمواثيق الدوليّة. كما لا تتجاوز هذه النصوص حتّى يومنا هذا إطارها الرسميّ المعلن؛ حيث إنّ مبادئ المساواة والحرّيّة الدينيّة الواردة في الميثاق ليست إلّا واقعًا واهيًا في معظم الدول العربيّة التي تشرعن التمييز بحقّ المرأة وغير المسلمين. وفي الأحوال كافّة لا يضمن الميثاق للأقلّيّات الدينيّة الحقوقَ نفسها التي كفلتها الوثائق الدوليّة لحقوق الإنسان، وبذلك من مصلحة الأقلّيّات الاتّكال أكثر على النصوص الدوليّة ولا سيّما منها ذات القوّة القانونيّة الملزمة لدولها الأمّ. كما تحوي الشرعة الدوليّة على آليّات أقوى فعاليّة لما هو عليه الحال في الإطار الإقليميّ[١٧٨]. ويكوّن غياب هكذا آليّة لضمان مراقبة احترام الحقوق الورادة

(١٧٥) Nabil MAAMARI, «Les droits de l'homme dans le cadre régional arabe», in *Les droits fondamentaux (inventaire et théorie générale)*, Colloque de Beyrouth 6 et 7 novembre 2003, Bruylant, Bruxelles, 2005, pp. 305-306.

(١٧٦) أنظر لاحقًا.

(١٧٧) يقول الميداني في هذا الخصوص، وتحديدًا في ما يتعلّق بحقوق الأقلّيّات، إنّ المادّة ٢٥ من الميثاق تركت للدول الأطراف «إمكانيّة تنظيم تمتّع الأقليّات بحقوقها تبعًا لقوانينها الوطنيّة، في حين لم تُشِر المادّة ٢٧ من العهد الدوليّ إلى ذلك. ونرى أنّ تدخّل القوانين الوطنيّة يمكن أن يحدّ أو يقلّص من تمتّع الأقليّات بحقوقها، وبخاصّة إن صدرت قوانين تهدف لحماية السيادة والأمن الوطنيَّين، وهي مفاهيم تقبل تأويلاتٍ وتفسيراتٍ كثيرة. ولعلّه كان من الأفضل ألّا تتمّ الإشارة إلى القوانين الوطنيّة في المادّة ٢٥، أو أن تضاف عبارة يُفهم منها أن تراعي القوانين الوطنيّة المتعلّقة بالأقليّات وحقوقها الالتزامات الدوليّة للدول الأطراف في هذا الميثاق العربيّ». محمّد أمين الميداني، «تعريف الأقليّات» وحماية حقوقها على المستوى الإقليميّ، العفو الدوليّة، مجلّة **موارد**، العدد ١٩.

(١٧٨) أنظر لاحقًا.

Beirut campus Library

في الميثاق ضعفًا جسيمًا، غير موجود في بقيّة الوثائق الإقليميّة، سواء في الإطار الأفريقيّ، أو الأميركيّ، أو الأوروبيّ. ومع ذلك، فإنّ دخول الميثاق حيّز التنفيذ يكوّن خطوة هامّة باتّجاه تكريس قيمة قانونيّة ملزمة للدول الأعضاء التي صادقت عليه.

ويؤخذ على الميثاق أيضًا صلته بالعروبة وما لذلك من تأثير في حقوق غير العرب. كما تأثّرت أحكام الميثاق بالدين وهو ما يمكن أن يحدّ من وضعيّة القوانين ويكوّن سندًا لأنصار التيّار الدينيّ، وذلك خلافًا للوثائق الإقليميّة الأخرى المعتمدة في الأطر الأوروبيّة والأفريقيّة والأميركيّة، حيث لا تتضمّن أيّ مصدر دينيّ يُذكر(١٧٩). وتتكرّس قيمة الميثاق الأساسيّة ونتائجه على أرض الواقع من خلال وجود الإرادة السياسيّة وعنصر حسن النيّة لدى الدول العربيّة. فيجدر التذكير بأنّ غالبيّة تلك الحكومات أنظمة عسكريّة تؤمّن استمراريّتها عبر انتهاكاتها المستمرّة لحقوق الإنسان، لاسيّما من خلال أجهزتها الأمنيّة؛ لذا فإنّ احترام حقوق الإنسان يعني الاتّجاه في طريق إقامة دول ديموقراطيّة، وبالتالي تهديد استمراريّتها. فيمكن استنباط تلكّؤ الدول العربيّة ونيّتها من خلال مواقفها إزاء إعداد وثيقة الميثاق والمصادقة عليها. فقد اختلفت المواقف المتعلّقة بمشروع الميثاق من دولة إلى أخرى. هذا وقد أعرب لبنان، في حالة فريدة، في أثناء تعليقه على أحكام الميثاق بأنّها في تراجع مقارنةً بوثائق منظّمة الأمم المتّحدة التي سبق أن صادقت حكومته عليها. وقد اقترح في إطار ذلك أن تبدأ البلدان العربيّة بالتصديق على العهدَيْن الدوليَّين، أو الانضمام إليهما، إن لم تُبادروا بعد إلى ذلك(١٨٠). في المقابل، برّرت العديد من الدول، وبخاصّة الخليجيّة، تحفّظاتها على الميثاق بدوافع دينيّة وأيديولوجيّة. وقد عدّت هذه الدول أنّ أحكام الشريعة تكفي لحلّ المسائل المرتبطة بحقوق الإنسان. فالإمارات العربيّة المتّحدة لفتت إلى أنّ نصوص الميثاق ليست قريبة كفاية من التصوّر الإسلاميّ لحقوق الإنسان. فرأت أنّه كان على الميثاق أن يتكيّف من حيث مضمونه وأهدافه وإعلان القاهرة حقوق الإنسان في الإسلام. كما أضافت الإمارات بأنّه كان يتوجّب إضافة بعض الموادّ المتعلّقة بحماية حقوق الإنسان في أثناء الصراع المسلّح، طالما أنّ **القرآن** يطيل الحديث عن هذه المسألة. أمّا المملكة العربيّة السعوديّة فترى أنّ الشريعة الإسلاميّة هي بمنزلة وثيقة تكفي لحماية حقوق الإنسان، بالتالي لا حاجة إلى ميثاق من هذا

(١٧٩) Nabil MAAMARI, *op. cit.*, p. 311.

(١٨٠) نبيل معماري، **المرجع السابق**، ص١٠٣.

القبيل. ويبدو أيضًا أنّ إعداد بعض الإعلانات المعنيّة بحقوق الإنسان في الإسلام قد كوّن حجّة أخرى تحول دون انضمام العديد من الدول العربيّة إلى ذلك الميثاق(١٨١).

وأخيرًا؛ تجدر الإشارة إلى الجهود الأخرى والمتواضعة التي تبذلها جامعة الدول العربيّة في مجالات غير متّصلة مباشرةً بحقوق الإنسان، ولكنّها ذات دور أساسيّ من أجل تعزيز السلام والحوار بين الثقافات؛ ومن ثمّ احترام حقوق الأقلّيّات. وفي إطار ذلك تأسّست المنظّمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم **(الألكسو)** بالقاهرة في شهر تموز/يوليو ١٩٧٠. فتعمل **الألكسو** بوصفها منظّمة متخصّصة في نطاق جامعة الدول العربيّة، وتُعنى أساسًا بالنهوض بالثقافة العربيّة وتطوير مجالات التربية والثقافة والعلوم. كما أنّها تهتمّ بالحوار بين الثقافات المختلفة، وهذا أمر أساسيّ لتجنّب صِدام الحضارات الذي قد تكون الأقلّيّات من أبرز ضحاياه. تعود أهمّيّة المنظّمة المذكورة إلى ارتفاع نسبة الأمّيّة في العالم العربيّ، من جهة، وإلى ضرورة إصلاح النظم التربويّة والتعليميّة، من جهةٍ أخرى. فمحوُ الأمّيّة أمرٌ لا بدّ منه لتحقيق الانتقال الديموقراطيّ ونشر ثقافة حقوق الإنسان وإقامة سلام مستقرّ ودائم في المنطقة العربيّة. وأخيرًا لا تواجه الألِكسو الصعوباتِ عينها التي تواجهها المنظّمات غير الحكوميّة الأخرى لحقوق الإنسان(١٨٢). فنشاطات الألِكسو المتّصلة بطريقة غير مباشرة بحقوق الإنسان، لا تؤثّر مباشرةً في استمراريّة الأنظمة الاستبداديّة العربيّة. ومع ذلك تُعاني هذه المنظّمة من صعوبات أخرى ولا سيّما تنظيميّة، وكذلك عدَم وجود تعاون فعّال من طرف الأجهزة الحكوميّة العربيّة(١٨٣).

ثانيًا: آليّات رقابة احترام حقوق الإنسان في إطار جامعة الدول العربيّة

إنّ الإعلان عن بعض حقوق الإنسان في وثائق جامعة الدولة العربيّة، ولا سيّما ما ورد في الميثاق العربيّ، يبقى شكليًّا من دون آليّات كفيلة لضمان تطبيق هذه الحقوق

(١٨١) Mohammed Amin AL-MIDANI, «La Ligue des états arabes et les droits de l'homme», Bibliothèque Jean Hersch, http://www.aidh.org/Biblio/Txt_Arabe/doc_midani_02.htm, p. 4.
ونُشر المقال أيضًا في: revue *Scienza&Politica*, n° 26, 2002, pp. 101-114.

(١٨٢) أنظر لاحقًا.

(١٨٣) لمزيد من المعلومات، يمكن الاطّلاع على موقع هذه المنظّمة على الرابط التالي: www.projects-alecso.org

Beirut campus
Library

واحترامها وإعمالها داخل كلّ دولة من الدول الأعضاء. وفي هذا الإطار، سنعالج الهيئات المختلفة التي أنشأتها جامعة الدول العربيّة من أجل تعزيز آليّات احترام حقوق الإنسان، والتي تتمثّل باللجنة العربيّة الدائمة لحقوق الإنسان (أ) وبلجنة حقوق الإنسان العربيّة المذكورة في نصّ الميثاق (ب)، وأخيرًا بالمحكمة العربيّة لحقوق الإنسان (ت).

أ - اللجنة العربيّة الدائمة لحقوق الإنسان

تعدّ اللجنة العربيّة الدائمة لحقوق الإنسان أقدم جهاز معنيّ بحقوق الإنسان على المستوى الإقليميّ العربيّ، حيث يعود إنشاؤها إلى العام ١٩٦٨. ومع ذلك فإنّ إنشاء هذه اللجنة قد لحقَ تأسيس الجامعة بقرابة العشرين عامًا. وقد تزامن هذا الإنشاء مع تلبية جامعة الدول العربيّة لدعوة الأمين العامّ للأمم المتّحدة لحضور المؤتمر العالميّ لحقوق الإنسان بطهران؛ فقام مجلس الجامعة إبّان ذلك بتأليف لجنتَيْن[١٨٤] بغية تنظيم المشاريع المتعلّقة باحتفالات حقوق الإنسان السنويّة، ولا سيّما المشاركة العربيّة في هذا المؤتمر. وقد عزم مجلس الجامعة، بعد معاينته المشروع الذي وضعته هاتان اللجنتان ومذكّرة صادرة من منظّمة الأمم المتّحدة في كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٦٧ بشأن تأليف اللجان الإقليميّة لحقوق الإنسان، على إنشاء اللجنة العربيّة الدائمة لحقوق الإنسان، وذلك بموجب القرار ٢٤٤٣/٤٨ الصادر في ٣ أيلول/سبتمبر ١٩٦٨. أمّا الأساس القانونيّ لإنشاء هذه اللجنة فيعود إلى المادّة ٤ من نظام جامعة الدول العربيّة التأسيسيّ[١٨٥].

تضمّ اللجنة ممثّلين من أعضاء جامعة الدول العربيّة، وتتّخذ قراراتها بالأغلبيّة العاديّة، أيْ إنّ لكلّ دولة صوتًا واحدًا فقط. أمّا رئيس اللجنة فيعيّنه مجلس الجامعة لمدّة عامَيْن قابلين للتمديد، وذلك بحسب المادّة ٥ من النظام الداخليّ للّجان الفنيّة

(١٨٤) هما: «لجنة خاصّة أُنشئت بموجب القرار ٢٢٥٩/٤٦ بتاريخ ٢ أيلول/سبتمبر ١٩٦٦»، وثمّ «مجلس التوجيه».

(١٨٥) تنصّ هذه المادّة على أن «تؤلّف لكلّ من الشئون المبيّنة فى المادّة الثانية لجنة خاصّة تمثّل فيها الدول المشتركة فى الجامعة. وتتولّى هذه اللجان وضع قواعد التعاون ومداه، وصياغتها في شكل مشروعات اتّفاقات تعرض على المجلس للنظر فيها، تمهيدًا لعرضها على الدول المذكورة. ويجوز أن يشترك في اللجان المتقدّم ذكرها أعضاء يمثّلون البلاد العربيّة الأخرى، ويحدّد المجلس الأحوال التي يجوز فيها اشتراك أولئك الممثّلين، وقواعد التمثيل».

الدائمة في الجامعة. وتعدُّ هذه اللجنة بمنزلة جهاز لتعزيز حقوق الإنسان أكثر منه جهاز حماية. فلا تملك اللجنة أيّ سلطة لفرض العقوبات، وتنحصر مهمّتها في المعلومات والتنسيق، كما تؤكّده المادّة ١٢ من النظام الداخليّ المذكور سابقًا، ومن هنا تتّصف أعمالها بطابع تحضيريّ وهي خاضعة لمجلس الجامعة الذي تتقدّم له بمشاريع واتّفاقيّاتٍ للمصادقة. كما لا يمكن لهذه اللجنة أن تتلقّى أيّ شكاوى من قبل الأفراد أو الدول، ولا تستطيع إلّا أن تقدّم التوصيات إلى الدول في أثر معاينتها للتقارير التي تحصل عليها منهم. ويُضاف إلى هذه التقييدات تشكيل اللجنة من ممثّلين لحكومات الدول العربيّة، وليس من خبراء مستقلّين في مجال حقوق الإنسان، وهو ما يمنعها من تأدية دور فعّال ومستقلّ في ميدان حقوق الإنسان[١٨٦].

شاركت اللجنة منذ تأسيسها في العديد من الحلقات الدراسيّة والمؤتمرات التي نُظّمت على الساحة الدوليّة والإقليميّة[١٨٧]. كما أبدت دعمها وتعاونها مع المنظّمات الدوليّة والإقليميّة الخاصّة بحقوق الإنسان، ولا سيّما منظّمة الأمم المتّحدة والمنظّمات الأفريقيّة لحقوق الإنسان. وقد قامت اللجنة، في أثناء دورتها الثانية في نيسان/أبريل ١٩٦٩، بتحديد نشاطاتها، واقترحت على الدول الأعضاء تأليف لجان وطنيّة لحقوق الإنسان، بغية خلق شبكة تعاون بينهم. كما تهتمّ اللجنة بنشر ثقافة حقوق الإنسان وبحمايتها، من خلال تقديم الحلول والنصائح. وتجدر الإشارة إلى دور اللجنة البارز وإلى مشاركتها في إعداد الميثاق العربيّ لحقوق الإنسان ومتابعة دخوله حيّز التنفيذ. من الواضح أنّ تسييس اللجنة وتأثير الحكومات العربيّة ورقابتها في أعمالها قد عرقلت فعّاليّتها. حيث تركّز أعمال اللجنة بوجهٍ أساسيّ على موضوعات انتهاكات حقوق الإنسان من طرف إسرائيل[١٨٨]، فتدخّلها في الدول العربيّة لا يزال محدودًا، ما قد يفسّر التأخّر الإقليميّ العربيّ في نطاق احترام حقوق الإنسان.

(١٨٦) أنظر بهيّ الدين حسن، «لا حماية لأحد! الحماية الإقليميّة لحقوق الإنسان في العالم العربيّ»، في: **لا حماية لأحد ! دور جامعة الدول العربيّة في حماية حقوق الانسان**، منشورات مركز القاهرة لحقوق الإنسان، طبعة ثانية، القاهرة، ص٥١-٥٢.

(١٨٧) على سبيل المثال شاركت اللجنة العربيّة في الندوة المتعلّقة بإنشاء لجنة أفريقيّة لحقوق الإنسان والتي نظّمتها الأمم المتّحدة في القاهرة بين ٢ و١٥ أيلول/سبتمبر ١٩٦٩.

(١٨٨) وهذا ما يتّضح من مناقشات اللجنة كما حدث في أثناء دورتها الثامنة والعشرين في ٢٦ كانون الثاني/يناير ٢٠١٠، وذلك في مقرّ الأمانة العامّة لجامعة الدول العربيّة بالقاهرة.

Beirut campus Library

ب - لجنة حقوق الإنسان العربيّة

تنبثق لجنة حقوق الإنسان العربيّة عن النصّ الجديد للميثاق العربيّ لحقوق الإنسان، وبوجهٍ خاصّ مادّته ٤٥. تتألّف هذه اللجنة من سبعة أعضاء خبراء[(١٨٩)] ينتمون إلى دول مختلفة[(١٩٠)]. وبحسب المادّة ٤٧، «تتعهّد الدول الأطراف بأن تضمن لأعضاء اللجنة الحصانات اللازمة والضروريّة لحمايتهم ضدّ أيّ شكل من أشكال المضايقات أو الضغوط المعنويّة أو الماديّة أو أيّ تبعات قضائيّة بسبب مواقفهم أو تصريحاتهم في إطار قيامهم بمهامّهم كأعضاء في اللجنة». وعلى الرغم من أنّ عمل أعضاء اللجنة يكون بصفتهم الشخصيّة[(١٩١)]، فإنّ حيادتهم متأثّرة من حيث إنّهم بالأساس مرشّحون من طرف الدول الأعضاء ويتمّ اختيارهم من هذه الدول عينها؛ وبذلك فإنّ استقلاليّة الخبراء لا تعني أنّهم يستطيعون تبنّي مواقف معارضة لحكوماتهم. كما أنّ عقد اجتماعات اللجنة يكون في مقرّ الأمانة العامّة لجامعة الدول العربيّة أو في أيّ بلد طرف في هذا الميثاق بناءً على دعوة منه.[(١٩٢)] وتبيّن المادّة ٤٨ من الميثاق آليّة عمل اللجنة وصلاحيّاتها المختلفة، حيث إنّها تتلقّى التقارير الأساسيّة وأيضًا الدوريّة التي تقدّمها الدول الأعضاء والمتعلّقة بأوضاع حقوق الإنسان وتطبيق أحكام الميثاق[(١٩٣)]، ليُصار إلى دراسة تلك التقارير بمشاركة ممثّلي الدول المعنيّة، ثمّ إبداء الملاحظات وتقديم التوصيات الضروريّة لتحقيق غايات الميثاق. وبعد أن تعاين اللجنة التقارير المذكورة، توجّه ملاحظاتها إلى اللجنة العربيّة الدائمة لحقوق الإنسان، كما تحيل تقريرًا سنويًّا إلى مجلس الجامعة يتضمّنُ نصائحها وملاحظاتها التي يتمّ أيضًا نشرها على نطاق واسع، لحثّ الدول على الالتزام بها. ولا شكّ في أنّ تلك الآليّات تشبه آليّات الرقابة المتّبعة في إطار منظّمة الأمم المتّحدة، ولكن لا يحقّ للّجنة تلقّي الشكاوى - من الأفراد أو من الدول - المتّصلة بانتهاك أحكام الميثاق.

ولن تستطيع لجنة حقوق الإنسان، بصلاحيّاتها المتواضعة، أن تكوّن آليّة فعّالة لاحترام حقوق الإنسان. وفي هذا الإطار انتقدت المنظّمات غير الحكوميّة وخبراء

(١٨٩) يجب على هؤلاء الخبراء أن يكونوا شخصيّاتٍ ذات خبرة موصوفة وأهليّة في مجال عمل المجلس.

(١٩٠) المادّة ٤٥، ب.

(١٩١) أنظر الفقرة الثانية من المادّة ٤٥.

(١٩٢) الفقرة الأخيرة من المادّة ٤٥.

(١٩٣) المادّة ٤٨، ب.

حقوق الإنسان هذا الوضع[(١٩٤)]. فيقترح الدكتور أمين الميداني تبنّي إصلاحات شاملة من أجل تحسين هذه الآليّات الإقليميّة العربيّة، كما هي الحال على الأصعدة الإقليميّة الأخرى بما فيها الأميركيّة والأوروبيّة وحتّى الأفريقيّة[(١٩٥)]. فهذا الإصلاح ضروريّ لتخطّي تقصير أجهزة الجامعة ولتفعيل ديناميكيّتها كما يلزم[(١٩٦)]. وأمام ضعف آليّات الرقابة هذه، حازت فكرة إنشاء محكمة عربيّة لحقوق الإنسان على اهتمام العديد من الفاعلين الإقليميّين المهتمّين بإصلاح آليّات احترام حقوق الإنسان، وهو ما أسفر حديثًا عن بدء إجراءات وضعها حيّز التنفيذ، كما سنبيّنه في الفقرة التالية.

ج - المحكمة العربيّة لحقوق الإنسان

شهد العام ٢٠١٤ اعتماد جامعة الدول العربيّة لنسخة مبدئيّة للنظام الأساسيّ للمحكمة العربيّة لحقوق الإنسان[(١٩٧)]. وبحسب هذا النظام، تتشكّل المحكمة من سبعة قضاة. وتبدو أهمّيّة هذه المحكمة في ظلّ عجز القضاء الوطنيّ في الدول العربيّة عن مكافحة انتهاكات حقوق الإنسان لصالح خدمة الأنظمة الحاكمة. ومع ذلك لا يجوز تقديم الشكاوى من طرف الأفراد أمام هذه المحكمة، بل فقط يمكن تلقّيها من طرف الدول الأعضاء، بمقتضى نظام عمل المحكمة. ولم تلقَ دعوات عشرات المنظّمات الحقوقيّة وغير الحكوميّة لتعديل مشرّع هذا النظام أيّ استجابة من طرف جامعة الدول العربيّة حتّى اليوم[(١٩٨)]. فقد تعرّض هذا النظام للعديد من الانتقادات

(١٩٤) أنظر محمّد سعيد محمّد الطيّب، «ضمانات حقوق الإنسان وآليّات في الميثاق العربيّ لحقوق الإنسان»، في: **لا حماية لأحد! دور جامعة الدول العربيّة في حماية حقوق الانسان**، مرجع سابق، ص٢٠٠ وما بعدها.

(١٩٥) للمزيد من المعلومات، انظر محمّد أمين الميداني، **الميثاق العربيّ لحقوق الإنسان. دراسات ووثائق. حقوق الإنسان**، سلسلة «إصدارات جامعة الجنان»، دار المنى، طرابلس- لبنان، ٢٠١٢، ٢٦٨ صفحة.

(١٩٦) Boutros BOUTROS-GHALI, «La réforme de la Ligue Arabe», in: *Renaissance du monde arabe*, Colloque interarabe de Louvain, Belgique, 1972, Paris, p. 482.

(١٩٧) كان قد أقرّها مجلس الجامعة على المستوى الوزاريّ بموجب القرار رقم ٧٧٩٠ بتاريخ ٧/ ٩/ ٢٠١٤، وذلك في دورته العاديّة رقم ١٤٢.

(١٩٨) أنظر بيانًا مشتركًا بعنوان «المحكمة العربيّة لحقوق الإنسان المقترحة: يجب التراجع عن تبنّي مشروع ميثاق المحكمة وبدء عمليّة إنشائها بشكل سليم»، آذار/مارس ٢٠١٤، متوافر على الرابط: https://www.fidh.org/IMG/pdf/final_pp_arab_court_-_ar-2.pdf
=

Beirut campus Library

الصادرة من الأوساط الحقوقيّة. فوصفه جو ستورك، المسؤول في هيومان رايتس ووتش، بأنّه نظام مشوب بعيوب جسيمة. وأضاف: «ونظرًا إلى افتقار المحكمة إلى سمات الاستقلال والمهنيّة الأساسيّة فمن الأرجح أن يستحيل عليها تقديم العدالة. وبدلًا من إقامة مؤسّسة تساعد على كبح جماح الحكومات المسيئة، يبدو أنّ الدول العربيّة أنشأت بدلًا منها مجرّد واجهة جديدة تحمي بها بعضها البعض من المحاسبة»[١٩٩].

■ الفرع الثاني: الجهود الإقليميّة غير الحكوميّة

تنبع الحماية الإقليميّة في إطار جامعة الدول العربيّة من إرادة الحكومات العربيّة نفسها التي تبيّنَ مدى ضعفها من خلال ما عالجناه في ما سبق. وأمام هذا العجز، تتكثّف النشاطات غير الحكوميّة الهادفة إلى النهوض بأوضاع حقوق الإنسان خارج إطار هذه الجامعة، أيْ من خلال مبادرات ومشاريع قائمة من مؤسّسات المجتمع المدنيّ. ويمكن أن نميّز من خلال هذه النشاطات بين الوثائق ذات الصلة بحقوق الإنسان التي يُعدّ أبرزها مشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربيّ الصادر عن مجموعة من نشطاء المجتمع المدنيّ (أوّلًا)، ومن خلال ما تقوم به المنظّمات غير الحكوميّة بهدف تعزيز احترام حقوق الإنسان (ثانيًا).

أوّلًا: مشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربيّ

أُعلن عن مشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربيّ في أثر مؤتمر نظّم في كانون الأوّل/ديسمبر عام ١٩٨٦ بدعوة من المعهد الدوليّ للدراسات العليا في العلوم الجنائيّة، وذلك في مدينة سيراكوزا بإيطاليا. ولا يَخفَ ما لاتّحاد المحامين العرب[٢٠٠] من دور في هذا الإطار، إذ أوصى بتنظيم المؤتمر من جهة، وتبنّى ذلك المشروع في أثناء مؤتمره السادس عشر من جهة

= أنظر أيضًا بيانًا مشتركًا بعنوان: «المحكمة العربيّة لحقوق الإنسان المقترحة: آليّة فارغة بدون إدخال تغييرات جوهريّة على مسوّدة النظام الأساسيّ»، تموز/يونيو ٢٠١٤، متوافر على الرابط: http://www.ahewar.org/news/s.news.asp?nid=1696586

(١٩٩) جو ستورك هيومان رايتس ووتش، **المحكمة العربيّة الجديدة لحقوق الإنسان محكوم عليها بالفشل من البداية**، ٢٦ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٤.

(٢٠٠) يعدّ اتّحاد المحامين العرب أقدم منظّمة غير حكوميّة عربيّة، تمّ تأسيسها العام ١٩٤٤.

أخرى[٢٠١]. ولم تقتصر المشاركة في إعداد هذا المشروع على قانونيّين من البلدان العربيّة، بل ساهم مفكّرون وممثّلون لمنظّماتٍ دوليّة، بما فيها الأمم المتّحدة، في أعماله. سنركّز بدايةً على مضمون المشروع (أ)، ما يقودنا إلى إبداء ملاحظاتٍ عامّة حول قيمته (ب).

أ - مضمون المشروع

يُلاحظ من خلال الاطّلاع على نصوص المشروع تعدُّد مصادره التي لم تقتصر على الوثائق الدوليّة المعتمدة في إطار منظّمة الأمم المتّحدة، بل تجاوزتها لتشمل وثائق عربيّة وإسلاميّة. وقد يعود تنوّع هذه المصادر إلى رغبة مُعدّي هذه الوثيقة بإرضاء أكبر قدر ممكن من الفاعليّن الإقليميّين بما في ذلك حكومات الدول العربيّة. وقد أدّى ذلك إلى تباعُدٍ بين مضمون المشروع والشرعة الدوليّة لحقوق الإنسان. يتألّف المشروع من ديباجة وأربعة أقسام موزّعَة بين: حقوق الإنسان والحرّيّات الأساسيّة، الحقوق الجماعيّة للشعب العربيّ، إجراءات ضمان حماية حقوق الإنسان، وأخيرًا الأحكام الختاميّة المتعلّقة بهذا المشروع. أمّا الديباجة فتشدّدُ على أهمّيّة احترام حقوق الإنسان والحقوق الجماعيّة للأمّة العربيّة، مشيرةً إلى أنّ تجاهلها قد أفضى إلى «كوارث لا حصر لها بدءًا من احتلال فلسطين وإقامة كيان عنصريّ غريب فيها واقتلاع شعبها منها وانتهاء باستباحة الأرض العربيّة كلّها وإهدار مواردها البشريّة والمادّيّة وربط مقدراتها ومصيرها بقوى خارجيّة عنها. وبالتالي عجزها عن مجابهة نموّها واستقلالها وتحقيق أمانيها المشروعة». ولم تخلُ هذه الديباجة من ذكر بعض المصطلحات الدينيّة بما فيها «الرسالات السماويّة» و«الله». كما تُشير الديباجة إلى الروابط القوميّة التي تجمع بين أبناء الأمّة العربيّة مثل وحدة القيم والتراث والتاريخ والحضارة والمصالح. ولم تغفل هذه الديباجة أخيرًا عن ذكر مبادئ الأمم المتّحدة وشرعة حقوق الإنسان الدوليّة.

يتضمّن الباب الأوّل من المشروع ثلاثًا وأربعين مادّة تتناول الحقوق المدنيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والثقافيّة والسياسيّة. تحمي المادّة الثانية الحقّ في الحياة وتحصر الحكم بالإعدام بالجرائم الأشدّ خطورة وتستبعدها صراحةً في ما يخصّ الجرائم السياسيّة. وبذلك يرفض واضعو الميثاق، ضِمنًا، وبناءً على أحكام هذه

(٢٠١) والذي أقيم في نيسان/أبريل ١٩٨٧ بالكويت.

Beirut campus Library

المادّة، تطبيقَ الحكم بالإعدام بحقّ من يرتّد عن الدِّين، في ما إذا صنّفنا ذلك جريمةً سياسيّة. غير أنّ المادّة التاسعة التي تخصّ الحرّيّة الدينيّة لم تذكر بوضوح الحقّ في تغيير الدِّين، ولكنّها تنصّ على أنّه لا يمكن تقييد الحقّ في حريّة الاعتقاد الدينيّ وفي الحريّة الفكريّة «إلّا بموجب قانون وفي أضيق الحدود»(٢٠٢). وهذا التقييد منصوص عليه أيضًا في المادّة العاشرة التي تخصّ الحقّ في حرّيّة التعبير. تعترف المادّة ١١ بالمساواة بين الجميع أمام القانون، من دون أيّ تمييز، بما في ذلك الدينيّ. فتنصّ المادّة ١١ على أنّ «الناس متساوون أمام القانون، ولا تمييز بينهم بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو الميلاد أو الجنسيّة أو اللغة أو الدِّين أو الرأي». ويُذكر أنّ مصطلح المساواة بين المواطنين وأمام القانون ذو أهمّيّة بالغة للمنتمين إلى الأقلّيّات، وهذه العبارة الجريئة لم تُذكر في أغلب المواثيق الإقليميّة لحقوق الإنسان كما بيّنّاه سابقًا. ومع ذلك لا يتضمّن هذا المشروع الاعتراف صراحةً بالحقّ في الزواج من دون تمييز على أساس الدين، كحال باقي الوثائق العربيّة والإسلاميّة(٢٠٣).

لا يذكر المشروع على الإطلاق مصطلح «الأقليّة»، ولكنّ المادّة ٣٥ تقول بأنّ «للجماعات الوطنيّة التي تستشعر روابط عرقيّة أو ثقافيّة تجمع أفرادها الحقّ في الحفاظ على ثقافتها الخاصّة والتمتّع بها واستخدام لغتها بين أفرادها». وبهذا لا تخصّ هذه المادّة الجماعات الدينيّة التي من المفترض التطرّق إلى أوضاعها بوجهٍ صريح. ونعتقد أنّ واضعي المشروع لم يذكروا حقوق الأقلّيّات لسببَيْن: أوّلهما، عدم إثارة حساسيّة الأنظمة العربيّة المتحفّظة حيال مبدأ حقوق الأقلّيّات، وثانيهما عدم وجود الوعيّ الحقوقيّ اللازم لدى واضعي المشروع بأهمّيّة الاعتراف بالأقلّيّات وحقوقها ظنًّا منهم أنّ في ذلك انتقاصًا من وحدة الشعب العربيّ.

يضمّ الباب الثاني من المشروع، والمتعلّق بالحقوق الجماعيّة للشعب العربيّ، الموادّ من ٤٤ إلى ٤٩. فتُشير كلّ الموادّ من دون استثناء إلى مصطلح «الشعب العربيّ» الذي يجب أن يتمتّع بمجموعة من الحقوق، منها تقرير مصيره والوحدة ومقاومة الاحتلال والتمتّع بالسلم وتحقيق «نموّه الاقتصاديّ والاجتماعيّ والثقافيّ الشامل في ضوء مصالحه القوميّة مع المحافظة على تراثه القوميّ». أمّا الباب الثالث من المشروع

(٢٠٢) فيتمّ تطبيق الحكم بالإعدام بحقّ مَن يرتدُّ عن الإسلام كما هو الحال بمقتضى التشريعات المعمول بها في السعوديّة.

(٢٠٣) أنظر سابقًا.

فيختصّ بآليّات مراقبة احترام الحقوق المدرجة في هذا المشروع، ويضمّ الموادّ من ٥٠ إلى ٦١. وبناءً على هذه الموادّ، ثمّة هيئتان مسؤولتان عن حماية الحقوق المندرجة في هذا المشروع. يُطلق على الهيئة الأولى اسم «اللجنة العربيّة لحقوق الإنسان» التي يجب أن تُؤلّف من أحدَ عشرَ خبيرًا يمارسون مهامّهم بصفةٍ شخصيّة. فيمكن كلَّ دولة أن تقدّمَ مرشَّحَيْن لا يكون أحدُهما بالضرورة من رعاياها. وتقدِّمُ نقابةُ المحامين لدى كلّ جهةٍ معنيّة مرشَّحًا ثالثًا(٢٠٤). كما تحدّدُ هذه الموادّ شروط الانتخاب، ومدّة الولاية وتجديدها، إلخ. ويكون لهذه اللجنة، بحسب المادّة ٥٣، اختصاصات واسعة بما فيها النظر في التقارير الدوريّة التي ترفعها الأطراف، النظر في الادّعاءات التي يقدّمها أيّ طرف في ما يتعلّق بانتهاك أحكام الميثاق، النظر في الشكاوى التي يقدّمها الأفراد أو الأشخاص بشأن هكذا انتهاكات، وأخيرًا النظر في الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان من جانب أيّ طرف، وذلك بناءً على طلب عضوين على الأقلّ من أعضائها. ومن هنا، تؤدّي اللجنة دورًا مهمًّا في تعزيز احترام حقوق الإنسان. أمّا الهيئة الثانية فتتمثّل بالمحكمة العربيّة لحقوق الإنسان التي تتألّف من سبعة قُضاة مُنتَخبين من بين ممثّلي الأطراف في الميثاق. ينسب مشروع الميثاق إلى المحكمة صلاحيّاتٍ واسعة. فتختصّ في النظر في الدعاوى التي لا تبتّ فيها اللجنة المذكورة في ما سبق بحلّ يرتضيه الطرف المدّعي. كما تنظر المحكمة في شكاوى الأشخاص المحالة إليها من طرف اللجنة، وذلك في حال عدم تمكّن هذه الأخيرة من الوصول إلى حلّ. وتقدّم المحكمة الآراء الاستشاريّة بخصوص تفسير الميثاق(٢٠٥). وأخيرًا، يتضمّن القسم الرابع من المشروع أحكامًا متعلّقة بتطبيق الميثاق وباحترام الحقوق المذكورة فيه(٢٠٦)، حيث يلقي تعهّدات مختلفة على عاتق الدول الأطراف بما في ذلك اتّخاذ إجراءاتٍ بنّاءة تضمنُ احترام الحقوق الواردة فيه.

ب – قيمة المشروع

تُعدُّ هذه الوثيقة من أهمّ المشاريع غير الحكوميّة الإقليميّة في مجال حقوق الإنسان. ويبدو واضحًا من خلال مضمون أحكامه مدى تأثير نشطاء المجتمع المدنيّ

(٢٠٤) المادّة ٥٠، الفقرة ٢.

(٢٠٥) أنظر الموادّ من ٥٥ إلى ٥٨.

(٢٠٦) يضمّ هذا القسم الموادّ من ٦٢ إلى ٦٥.

Beirut campus
Library

والرؤية غير الحكوميّة التقليديّة فيه. ولذلك يتميّز المشروع بوضوح الحقوق الواردة فيه، وفي تقدّم أحكامه قياسًا بالمشاريع الأخرى البَيْحُكوميّة والإسلاميّة، سواء أكان ذلك من حيث مضمون الحقوق أو آليّة التطبيق والرقابة. إنّ فعّاليّة هذه الآليّة من ناحية، وتقدّم الحقوق المُشار إليها وعدم تعلّقها بالشريعة أو بتفسيرها المتشدّد، من ناحية أخرى، قد قلّل من فرص المشروع في التبنّي من طرف الحكومات.

يأخذ بعضُ الكتّاب على هذا المشروع كونه أقرب إلى المشروع السياسيّ منه إلى وثيقة لحماية حقوق الإنسان. فينتقد نبيل معماري مضمون هذا المشروع، خصوصًا بعض الأحكام المتعلّقة بوحدة الشعب العربيّ التي تبعد المشروع عن كونه وثيقة لحقوق الإنسان[٢٠٧]. نؤيّد معماري في طرحه، فنعتقد أنّ مفهوم العُروبة يجب ألّا يتجسّدَ في وثيقة لحماية حقوق الإنسان لسببَيْن: أوّلهما أنّ الشعارات لطالما تسبّبت بانتهاكات لحقوق غير المؤمنين بها، وثانيًا أنّ العروبة تتنافى مع حقوق غير العرب[٢٠٨]. وبذلك يختلف هذا المشروع عن «إعلان بيروت للحماية الإقليميّة لحقوق الإنسان في العالم العربيّ»[٢٠٩] والذي يتبيّن من مضمونه مراعاته للتنوّع الدينيّ والثقافيّ إلى حدّ كبير. فقد جاء فيه أنَّ مكوّنات العالم العربيّ ليست عربًا وحسب، أو مسلمين، أو سنّة؛ ومن هنا لا بدّ من احترام هذه التعدّديّة والمساواة التامّة بين المكوّنات كافّة. كما رفض إعلان بيروت التذرُّع بالخصوصيّة الثقافيّة للانتقاص من عالميّة مبادئ حقوق الإنسان[٢١٠].

صحيحٌ أنّ المحامين والقانونيّين في العالم العربيّ يتحمّلون عبئًا لا يُستهان به في نضالهم من أجل تعزيز حقوق الإنسان في الدول العربيّة، غير أنّ مشروعهم لم يتمكّن من إرضاء الحكومات ولا حتّى أغلب المنظّمات العربيّة غير الحكوميّة. هذه الأخيرة اتّخذت موقفًا خجولًا من ذاك المشروع، لم تُعطِه الدفعَ الضروريّ الذي يمكن أن

(٢٠٧) Nabil MAAMARI, *op.cit*, p. 14.

(٢٠٨) أنظر لاحقًا.

(٢٠٩) أُنجز في إطار دعوة جامعة الدول العربيّة للّجنة العربيّة الدائمة لحقوق الإنسان، وبمبادرة من مركز القاهرة لدراسات حقوق الانسان وبالتعاون مع مكتب المفوّض السامي لحقوق الإنسان وعشرات المنظّمات غير الحكوميّة ومثلهم من الناشطين والمستقلّين، وذلك في بيروت من ١٠ إلى ١٢ حزيران/يونيو ٢٠٠٣.

(٢١٠) لمزيد من التفاصيل، انظر: **إعلان بيروت للحماية الإقليميّة لحقوق الإنسان في العالم العربيّ والتقرير الختاميّ**، مركز القاهرة لدرسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠٣، ٢٥ ص.

يؤولُ إلى تبنّيه على مستوى الحكومات. ومع ذلك تجدر الإشارة إلى أهمّيّة هذا المشروع من ناحية مشاركته في إطار الجهود العربيّة الإقليميّة لصالح تعزيز حقوق الإنسان والتي ساهمت لاحقًا في تبنّي الميثاق العربيّ لحقوق الإنسان من طرف بعض أعضاء جامعة الدول العربيّة كما رأينا سابقًا.

ثانيًا: نشاط المنظّمات غير الحكوميّة في مجال حقوق الإنسان

تزداد أهمّيّة المنظّمات غير الحكوميّة الإقليميّة في ظلّ ضعف الدور الحكوميّ وغياب الرغبة الفعليّة لحكومات دول المشرق العربيّ من أجل تعزيز احترام حقوق الإنسان والتثقيف بها، وحتّى مسؤوليّتها المباشرة عن انتهاكات هذه الحقوق. هذا وتشاركُ المنظّمات غير الحكوميّة في فضح انتهاكات حقوق الإنسان وتوثيقها ونشر ثقافتها. سنركّز في هذا السياق على أبرز المنظّمات غير الحكوميّة في المنطقة (أ)، لنعالج بعدها أبرز الصعوبات التي تعاني منها هذه المنظّمات (ب).

أ - المنظّمات غير الحكوميّة الحقوقيّة

سنعرضُ بدايةً لبعض المنظّمات التي تعمل على تحسين أوضاع حقوق الإنسان بوجهٍ عامّ؛ التي لها اختصاص حقوقيّ شامل (١)، قبل أن نسلّط الضوء على منظّمات مهتمّة حصريًّا بأوضاع الأقلّيّات المسيحيَّة (٢).

١. منظَّمات ذات اختصاص حقوقيّ شامل

سنقدّم أوّلًا للمنظَّمة العربيّة لحقوق الإنسان (*) قبل أن نسلّط الضوء على مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان (**).

* المنظَّمة العربيّة لحقوق الإنسان

تُعدّ المنظّمة العربيّة لحقوق الإنسان من بين أقدم المنظَّمات الحقوقيّة في العالم العربيّ، فيعود تأسيسها إلى شهر كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٨٣. وهي منظّمة غير حكوميّة لها الصفة الاستشاريّة لدى المجلس الاقتصاديّ والاجتماعيّ التابع للأمم المتّحدة[٢١١]، وأيضًا صفة العلاقات التنظيميّة بمنظّمة اليونسكو. يقع مقرّ المنظَّمة في

(٢١١) حصلت المنظّمة العربيّة لحقوق الإنسان على هذه الصفة في العام ١٩٨٩، بعد معارضة قويّة من طرف الحكومات العربيّة.

القاهرة، كما لها فروع عديدة في الدول العربيّة وأيضًا ثلاثة فروع في عواصم أوروبيّة هي باريس وفيينّا ولندن. يشمل مجال عمل المنظّمة معظمَ البلدان العربيّة، وتهتمّ بغالبيّة مجالات حقوق الإنسان، خاصّةً تحسين الأوضاع في السجون والإفراج عن المعتقلين السياسيّين في العالم العربيّ. لا تحظى مسألة الحريّات الدينيّة وحقوق الأقليّات على حيّزٍ هامٍّ من نشاطات واهتمامات هذه المنظّمة. ينتمي أعضاء مجلس الأمناء في المنظّمة لأغلب الدول العربيّة وهم من الناشطين في مجال حقوق الإنسان. تُعدُّ المنظّمة العربيّة لحقوق الإنسان إحدى المنظّمات الأشدّ أهمّيّة وتماسكًا في العالم العربيّ. أمّا عن مرجعيّة المنظّمة فهي مستمدّة من القانون الدوليّ لحقوق الإنسان، من ناحية، والقيم المستمدّة من الأديان السماويّة والدساتير الوطنيّة، من ناحية أخرى. تتلقّى المنظّمة شكاوى من بعض الأفراد والجماعات والمنظّمات، وتتّصل أحيانًا بالسلطات المعنيّة للمطالبة بوقف الانتهاكات وتحسين أوضاع حقوق الإنسان. تنشر المنظّمة تقارير مختلفة في مجالات حقوق الإنسان(٢١٢).

** مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

تأسّس مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان العام ١٩٩٣، أي بعد عشر سنوات من تأسيس المنظّمة العربيّة لحقوق الإنسان. هذا وقد حصل المركز على الصفة الاستشاريّة لدى المجلس الاقتصاديّ والاجتماعيّ التابع للأمم المتّحدة، وله أيضًا صفة المراقب في اللجنة الأفريقيّة لحقوق الإنسان والشعوب. من أبرز أهداف المركز «دعم احترام مبادئ حقوق الإنسان والديموقراطيّة، وتحليل صعوبات تطبيق القانون الدوليّ لحقوق الإنسان، ونشر ثقافة حقوق الإنسان في العالم العربيّ، وتعزيز الحوار بين الثقافات في إطار الاتّفاقيّات والمواثيق الدوليّة لحقوق الإنسان. ومن أجل تحقيق هذه الأهداف يعمل المركز على اقتراح/والدعوة إلى سياسات وتشريعات وتعديلات دستوريّة تعزز من المعايير الدوليّة لحقوق الإنسان، والقيام بأنشطة بحثيّة، ودعويّة عبر توظيف مختلف الآليّات الوطنيّة والإقليميّة والدوليّة، وتعليم حقوق الإنسان مع التركيز بشكلٍ خاصّ على الشباب، وبناء القدرات المهنيّة للمدافعين عن حقوق الإنسان. منذ تأسيسه، يقوم المركز بشكل منتظم بنشر كتب ودوريّات تتناول قضايا حقوق الإنسان والديموقراطيّة في العالم العربيّ»(٢١٣). ويُعدّ المركز أشدَّ انفتاحًا من المنظّمة العربيّة

(٢١٢) أنظر الموقع الرسميّ الإلكترونيّ للمنظّمة على الرابط: www.aohr.net

(٢١٣) أنظر موقع المركز الرسميّ الإلكترونيّ على الرابط: www.cihrs.org

لحقوق الإنسان من ناحية تبنّيه لعالميّة حقوق الإنسان، ولاسيّما موضوع حقوق المرأة والأقليّات الدينيّة وتفسيرات الحريّة الدينيّة والإصلاح الإسلاميّ. ومن بين إصدارات المركز في هذا المجال نذكر الكتب الآتية: **حقوق الإنسان للنساء، نحو تطوير التشريع الإسلاميّ، التكفير بين الدّين والسياسة، الإسلام والديمقراطيّة والعولمة**(٢١٤). لدى المركز ممثّلون ومقرّ دائم في مدينة جنيف السويسريّة، ما يسمح له المشاركة بأغلب النشاطات الدوليّة التي تصبّ في مجال اهتماماته، ولاسيّما في إطار عمل الأمم المتّحدة.

٢. منظّمات غير حكوميّة معنيّة بحقوق المسيحيّين: حالة مجلس كنائس الشرق الأوسط

يعدّ مجلس كنائس الشرق الأوسط بمثابة هيئة دينيّة تجمع الأُسر الكنسيّة الأربع في الشرق الأوسط: الأرثوذكسيّة الشرقيّة والأرثوذكسيّة البيزنطيّة والإنجيليّة والكاثوليكيّة. وبذلك يجمع هذا المجلس أبرز الكنائس المشرقيّة، ويأخذ من مدينة بيروت مقرّه الدائم. لا يعدّ المجلس سلطة عليا فوق الكنائس، وبالتالي تنحصر صلاحيّته باستصدار اقتراحات لهذه الكنائس وليس أوامر ملزمة. يهدف المجلس، ليس إلى تعزيز الوحدة المسيحيّة بين هذه الكنائس المختلفة والمتنافسة فيما بينها وحسب، بل إلى تعزيز التآخي الإسلاميّ - المسيحيّ. يصدر المجلس غالبًا بيانات، باللغتين العربيّة والإنجليزيّة، تعقب الانتهاكات التي يتعرّض لها مسيحيّو المشرق، داعية إلى تعزيز التعايش الإسلاميّ - المسيحيّ. وفي هذا الإطار، ندّد المجلس بالهجوم على كنيسة سيّدة النجاة للسريان الكاثوليك بالعراق، مثمّنًا «موقف المرجعيّات الإسلاميّة التي أدانت هذا الاعتداء»، ومؤكّدًا «ضرورة العيش المشترك الذي يخدم السلام والاستقرار العالميّين»(٢١٥). يهتمّ المجلس بالتربية الدينيّة المسيحيّة وتنشئة الشبيبة وقضايا الأسرة، وينشط أيضًا في مجال تعزيز مفاهيم حقوق الإنسان وقيم المواطنة بما يساهم في تحقيق العدالة والمساواة واحترام حقوق مسيحيّي المشرق العربيّ والحفاظ على وجودهم.

يساهم المجلس بتعزيز البحث العلميّ من خلال إصداره الكتب التي تصبّ في

(٢١٤) يمكن تحميل جميع هذه الكتب عن موقع المركز الإلكترونيّ.

(٢١٥) أنظر موقع المجلس الرسميّ الإلكترونيّ على الرابط: www.mecc.org

Beirut campus Library

تعزيز حقوق مسيحيّي المشرق، ومن بينها نذكر كتاب **أنظمة الأحوال الشخصيّة: الأصالة والتحديث**(٢١٦) وكتاب **المصادر الدينيّة لحقوق الإنسان: إشكاليّة ونماذج في التكامل والانسجام**(٢١٧). هذا وتجدر الإشارة إلى التعاون الوثيق بين مجلس كنائس الشرق الأوسط ومجلس الكنائس العالميّ(٢١٨). وفي إطار هذا التعاون، عقد المجلسان مؤتمرًا يستحقّ الذكر، في بيروت، وذلك في شهر أيّار/مايو ٢٠١٣ تحت عنوان «المسيحيّون في الشرق الأوسط». لم يقتصر الحضور على رجال الدين المسيحيّ، بل شارك بهذا المؤتمر عددٌ من نشطاء المجتمع المدنيّ ومنهم الكاتب الذي قُدِّمت إليه فرصة إلقاء مداخلة ندّد بها بنظام تعدّديّة الأحوال الشخصيّة، مطالبًا الكنائس في الشرق الأوسط باتّخاذ المبادرة الأولى باتّجاه علمنة قوانين الأحوال الشخصيّة والمشاركة بتوحيدها لما فيه من تعزيز لدولة المواطنة وتقليص التأثير الدينيّ في القوانين والحدّ من انتهاكات حقوق المسيحيّين. ومن بين أهمّ النقاط التي تطرّق إليها منظّمو هذا المؤتمر، مسألة مركزيّة القضيّة الفلسطينيّة في المنطقة واستمرار العدوان الإسرائيليّ، دور الشبيبة الفاعل في التحوّلات التي شهدتها المنطقة، استفحال الأصوليّات الدينيّة، ثبات بعض الأنظمة العربيّة المستبدّة، الفساد السياسيّ والخلل الاقتصاديّ والظلم الاجتماعيّ، وأخيرًا المسيحيّون والتحوّلات في واقع المنطقة(٢١٩).

ب - مصاعب المنظّمات غير الحكوميّة

على الرغم من الدور البارز والمتصاعد الذي تقوم به المنظَّمات الحقوقيّة وغير الحكوميّة في نشر ثقافة حقوق الإنسان والحدّ من انتهاكاتها، فإنّها تُعاني العديد من المصاعب التي تزدادُ في دول العالم الثالث أو في ظلّ الأنظمة الاستبداديّة. يمكن

(٢١٦) وهو ناتج من وقائع حلقة دراسيّة عقدت في أيانابا (قبرص) في ١٧-٢٢ أيّار/مايو ١٩٩٤.

(٢١٧) وهو ناتج من وقائع أربع ندوات وورشات عمل عقدها برنامج العدالة والسلام وحقوق الإنسان في مجلس كنائس الشرق الأوسط وقد صدر هذا الكتاب العام ٢٠٠١.

(٢١٨) يهتمّ مجلس الكنائس العالميّ بدوره بتعزيز حقوق الأقليّات المسيحيّة في مختلف بلدان العالم، كما أنّه يؤدّي دورًا فعّالًا في مجال حوار الأديان. أنظر الموقع الرسميّ الإلكترونيّ على الرابط: www.oikoumene.org

(٢١٩) للمزيد عن وقائع هذا المؤتمر، انظر إكرام لمعي، «الحضور المسيحيّ فى الشرق الأوسط»، ١ حزيران/يونيو ٢٠١٣، **الشروق**، متوافر على: http://www.shorouknews.com.

التمييز بين مصاعب خارجيّة تفرضها الأنظمة المستبدّة (١)، ومصاعب داخليّة تعود إلى عمل هذه المنظّمات نفسها (٢).

١. مصاعب خارجيّة

تعود هذه المصاعب إلى مرحلة التأسيس، فيتعذّر على أغلب منظَّمات المجتمع المدنيّ الحصول على تراخيص رسميَّة من طرف حكومات الأنظمة المستبدّة. فلا تحظى أغلبها باعترافٍ قانونيّ واضح، وهذا ما دأبت مثلًا مصر على اتّباعه من خلال اعتبار مثل هذه الجمعيّات «قيد الإنشاء» بحسب القانون رقم ٣٢ لعام ١٩٦٤، وبالتالي تحتفظُ بالحقّ في إقفال مقرّاتها في أيّ وقت(٢٢٠). كما تواجه هذه المنظّمات، نتيجة التضييق على حرّيّة التجمُّع، صعوباتٍ في تنظيم اجتماعاتها، وهو ما يدفع إلى عقدها أحيانًا خارج الدول العربيّة(٢٢١). هذا وتتدخّلُ أجهزة المخابرات ورجالُ الأمن باستمرار في أعمال تلك المنظّمات، ويتعرّض أعضاؤها لمختلف الانتهاكات الحقوقيّة بما في ذلك الاعتقال التعسّفيّ والمحاكمات الجائرة وتشويه السمعة. وقد اضطرّ مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان حديثًا إلى نقل مقرّه من مصر إلى تونس بسبب القمع الذي يتعرّض له نشطاء المجتمع المدنيّ وحقوق الإنسان في ظلّ حكم السيسي(٢٢٢). ويعدّ موضوع التمويل الأجنبيّ ذا حساسيّة بالغة لأغلب الأنظمة العربيّة الاستبداديّة، على الرغم من أنّها لا تكفّ هي نفسها عن تلقّي التمويلات الأجنبيّة. ويعود هذا القمع

(٢٢٠) أنظر:

Sami ALDEEB, «Les ONG de défense des droits de l'homme en quête de légitimité en droit arabe», in: *Cahier 108 du Centre d'études et de recherche sur le Monde arabe contemporain*, Université de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1993, p. 21.

(٢٢١) في العام ٢٠٠٨، سمحت السلطات المصريّة للمرّة الأولى بتنظيم مؤتمر وطنيّ أقيم في القاهرة ضدّ التمييز الدينيّ. وقد طالب المشاركون بإلغاء تعديل السادات للعام ١٩٨٠ والمتعلّق بالمادّة الثانية من الدستور التي أصبحت تُشير إلى أنّ الشريعة المصدر الرئيسيّ للتشريع. كما طالبوا بإلغاء التعليم الدينيّ الإجباريّ في المدارس العامّة وبمعالجة الملفّ القبطيّ. أنظر:

ETTMUELLER, Eliane Ursula, «Les coptes et les musulmans, une fraternité précaire?», in: *confluences Méditerranée*, n° 66, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 12.

(٢٢٢) بعد عشرين عامًا.. «مراكز» القاهرة لدراسات حقوق الإنسان: المركز ينقل برامجه الإقليميّة والدوليّة خارج مصر، ٩ كانون الأوّل/ديسمبر ٢٠١٤، متوافر على: http://www.cihrs.org/?p=10296.

Beirut campus
Riyad Nassar Library

التقليديّ من طرف الأنظمة العربيّة للمنظّمات غير الحكوميّة كونها تكوّن تهديدًا لوجودها، طالما أنّها تدعو لاحترام حقوق الإنسان وتحقيق الانتقال الديموقراطيّ.

٢. مصاعب داخليّة

تعود المصاعب الداخليّة للمنظَّمات بوجهٍ أساسيّ إلى غياب ثقافة وأسس العمل المؤسّساتيّ عن أغلب القائمين على هذه المنظّمات. فمن هؤلاء الناشطين من يسعى لفرض احترام حقوق معيّنة من دون غيرها. فقد لاحظتُ من خلال خبرتي واحتكاكي ببعض هؤلاء «الناشطين» من لا تعنيه على الإطلاق حقوق المرأة أو المنتمين إلى أقليّات ويعدّون الحديث عنها بمنزلة محاولة لإدخال مفاهيم غربيّة استعماريّة وغزو ثقافيّ. بينما يغلب على بعض المنظّمات الناشطة في مجال حقوق المرأة أو الأقليّات تجاهل تامّ للحقوق الأخرى ورغبة في تحسين حقوق هاتين الفئتين ولو على حساب انتهاك حقوق أساسيّة أخرى أو شرعنة للأنظمة المستبدّة. أمّا بعض المنظّمات الكرديّة فإنّها لا تسعى لاحترام حقوق الكورد من دون الاكتراث بحقوق غيرهم وحسب، بل لإقامة دولة منفصلة لهم. ومن هنا يختلط العمل الحقوقيّ بالسياسيّ. كما يوجد العديد من العاملين في المنظّمات الحقوقيّة ممّن لا يتبنّون التصوّر الدوليّ لحقوق الإنسان، ويسعون إلى عدم التطرّق إلى كلّ ما هو مخالف لقراءتهم الشريعة الإسلاميّة، الأمر الذي يمكن أن نلحظه أيضًا من خلال مضمون بعض الوثائق الصادرة عن ناشطي المجتمع المدنيّ(٢٢٣). وفي ما يخصّ مجلس كنائس الشرق الأوسط، فلا يخفى ما لتأثير الأنظمة في أنشطته، ولاسيّما أنّه يتكوّن من الكنائس التي تُعدّ أغلبها من الحلفاء التقليديّين للأنظمة الاستبداديّة. كما يتحفّظ هذا المجلس، ومثله مجلس الكنائس العالميّ، على موضوع الدعوة لإعمال مؤسّسة الزواج المدنيّ والتي من الممكن أن تنزع المزايا التي تتمتّع بها أغلب كنائس المشرق العربيّ من الناحيتَيْن التشريعيّة والقضائيّة. مع العلم أنّ المواطنة الكاملة تقضي الانتقال كليًّا من النظام الدينيّ إلى المدنيّ، بما في ذلك مجال الأحوال الشخصيّة. وتتطرّق الباحثة سارة بن نيفيسة، ممثّلة معهد الأبحاث من أجل التنمية، إلى مصاعب المجتمع المدنيّ في العالم العربيّ، فتُشير إلى أنّه لا يتمتّعُ بثقافة سياسيّة لحلٍّ سِلميّ للنزاعات الناشبة بين أعضائه، ما يؤدّي إلى نزاعاتٍ داخليّة عديدة في

(٢٢٣) أنظر سابقًا.

المنظّمات، ويحكم عليه بالعَجز، ويسهّل سيطرة الدولة التي تستفيدُ من الانقسامات الداخليّة فيها(٢٢٤).

يُستخلص ممّا سبق أنّ الحماية الإقليميّة لحقوق الإنسان لا تزال ضعيفة، ولاسيّما في حال مقارنتها بتطوّر هذه المسألة في باقي مناطق العالم. فيتوجّب إعادة صياغة هذه الحماية لتوافق مضمون الصكوك المعتمدة مع الشرعة الدوليّة لحقوق الإنسان، وهو ما يمكن تحقيقه من خلال عدم التقيّد بالتطبيق الحرفيّ للنصوص الدينيّة وكذلك التفسير الحديث لمبادئ الإسلام، فضلًا عن التخلّي عن الحيثيّات السياسيّة والأيديولوجيّة التي تعرقل تطبيق حقوق الإنسان في المنطقة العربيّة. وفي هذا الصدد، يتوجّب اعتماد آليّات فعّالة في الدول العربيّة بما فيها استقبال الشكاوى الفرديّة وتفعيل دور محكمة إقليميّة مختصّة بمراقبة احترام حقوق الإنسان، فضلًا عن دعم منظّمات المجتمع المدنيّ وتعزيز دورها بما يساهم في تحقيق الانتقال الديموقراطيّ المنشود.

المبحث الثالث: الحماية الوطنيّة لحقوق الأقليّات الدينيّة

تتأسّس الحماية الوطنيّة لحقوق الأقليّات بوجهٍ أساسيّ من مختلف التشريعات الدستوريّة والداخليّة الضامنة لحقوق المواطنين، فضلًا عن إعمال مبادئ الحكم الديموقراطيّ. على الرغم من بعض الضمانات، لا تعود الحماية الوطنيّة إلى مستوى التشريعات الدوليّة السابقة الذكر. كما أنّه من الواضح هشاشة هذه الحماية في دول المشرق العربيّ، وهو ما يتبيّن من خلال تأثير الدين في القوانين والسياسة وما يتبعه من انتهاكات مختلفة لحقوق المنتمين إلى هذه الأقليّات، فضلًا عن هيمنة أنظمة استبداديّة على الحكم وغياب الحياة والحريّات السياسيّة اللازمة من أجل صياغة حقوق المواطنة وتطبيقها. وتزداد أوضاع الأقليّات تعقيدًا نظرًا إلى التدخّلات الخارجيّة التي تزعزع الاستقرار الوطنيّ، ولاسيّما استخدام بعض الدول لقضايا الأقليّات وسيلة ضغط لتحقيق مصالحها السياسيّة وهو ما ينعكس بشكل سلبيّ على حقوقها(٢٢٥). وتجدر الإشارة إلى أنّ وجود أنظمة استبداديّة عجزت عن صياغة هويّة وطنيّة جامعة أدّى إلى

(٢٢٤) أنظر: Néfissa, Sarah BEN, «ONG et gouvernance dans le monde arabe, l'enjeu démocratique», in: *ONG et gouvernance dans le monde arabe*, CEDEJ, le Caire, Karthala, Paris, 2004, p.15.

(٢٢٥) أنظر مقدّمة الكتاب.

Riyad Nassar Library – Beirut campus

تقوقع الأقليّات على بعضها، ولاسيّما منها التي عانت وتعاني من انتهاكات مستمرّة لحقوقها الأساسيّة. كما لم تعترف هذه الأنظمة بالأقليّات لغياب أسس الحكم الرشيد وهو ما يعقّد مشكلاتها، بينما الاعتراف بالأقليّات ضروريّ لمعالجة قضاياها وتحقيق الاستقرار الوطنيّ[٢٢٦]. سيعالج المطلب الأوّل ضمانات حماية حقوق الأقليّات في النظام التشريعيّ لدول المشرق العربيّ والمتكوّنة بوجهٍ أساسيّ من تأثير القانون الوضعيّ، بينما يتمحور المطلب الثاني على هشاشة هذه الحماية نتيجةً لعوامل دينيّة وأيديولوجيّة وتسلّطيّة عديدة.

المطلب الأوّل: الضمانات التشريعيّة لحماية حقوق الأقليّات

تعدّ الضمانات الوطنيّة لحماية حقوق الإنسان، بوجهٍ عامّ، وحقوق الأقليّات، بشكلٍ خاصّ، إحدى أهمّ الركائز نظرًا إلى صلتها وتأثيرها المباشر في أوضاع المنتمين إلى الأقليّات. وتتمثّل هذه الضمانات في حقوق أساسيّة سيتمّ معالجتها على مستويَيْن: الدساتير (الفرع الأوّل)، والتشريعات الداخليّة الأخرى (الفرع الثاني).

■ الفرع الأوّل: حقوق الأقليّات في الدساتير الوطنيّة

يُرسي دستور بلدٍ ما القواعد القانونيّة التي تُؤلّفُ نظامًا لكيفيّة حُكم ذلك البلد، ويُحدّد استخدامَ السلطة السياسيّة فيه. كما يتضمّن الدستور حقوق المواطنين وحرّيّاتهم، إلى جانب إيضاحه مبادئ الدولة العُليا. وينبغي أن تتوافق جميع القوانين والمراسيم التي تصدُر بعد وضع الدستور مع القواعد الدستوريّة التي يتضمّنُها، وأن يتمّ استبعاد نصوص القوانين اللادستوريّة السابقة. لذلك تحظى أحكام الدستور بأهمّيّة بالغة في ترسيخ حُكم القانون وحماية حقوق الإنسان، بما في ذلك حقوق الأقليّات الدينيّة. كما هي حال أغلب الدساتير في العالم العربيّ، لا تُشير دساتير دول المشرق العربيّ صراحةً إلى مصطلح «الأقليّة»، كما لا تتضمّن على نصوص مباشرة متعلّقة بوضع الأقليّات ضمن الدولة والمجتمع. لكنّ حماية الأقليّات الدينيّة منصوصٌ عليها في فئتَيْن رئيسيّتَيْن من الحقوق الدستوريّة، تتعلّق أوّلًا بمبدأ المساواة بحرّيّة، وثانيًا بالحرّيّة الدينيّة.

(٢٢٦) أنظر مقدّمة الكتاب.

Beirut campus

أوّلًا: المساواة في دساتير دول المشرق العربيّ

تعدّ المساواة من أهمّ سمات المجتمعات الديموقراطيّة المتقدّمة وهي ضرورة حتميّة لإنهاء مظاهر التمييز بين المواطنين على اختلاف انتماءاتهم الدينيّة والعرقيّة والإثنيّة، وبالتالي تعزيز الوحدة الوطنيّة وتماسك الدولة والمجتمع. فالمساواة هي ركن رئيسيّ من أركان المُواطنة التي تُعدُّ محوريّةً من أجل ضمان احترام حقوق الإنسان وتأمين اندماج الأقليّات بمجتمعاتها[٢٢٧]. ويقتضي الحقّ في المساواة ضرورة احترام مجموعة من الحقوق الأخرى مثل عدم التمييز وتقلّد المناصب السياسيّة والحريّة الدينيّة، وهي تشتمل بالضرورة على المساواة من حيث الحقوق والواجبات وأمام القانون والقضاء والمحاكم، وهو ما يعدّ أمرًا ضروريًّا لتجنُّب التمييز في قضايا مختلفة لاسيّما الأحوال الشخصيّة التي لاتزال مستقاة من الدين إلى يومنا هذا. ويعدّ تضمين مبدأ المساواة حقًّا دستوريًّا ذا أهمّيّة بالغة للمنتمين إلى الأقليّات، ولاسيّما في ظلّ تنصيص الدساتير على أنّ دين الدولة هو الإسلام أو حتّى اعتبار الشريعة الإسلاميّة مصدرًا رئيسيًّا أو أحد مصادر التشريعات. فتشتمل الشريعة، أو بعض التفسيرات الدينيّة لها، على انتهاك لمبدأ المساواة بين المُسلمين وغيرهم، وبين الرجال والنساء[٢٢٨].

في سورية، يضمن الدستور الحاليّ الذي اعتمده نظام الأسد في العام ٢٠١٢، كحال الدستور السابق الذي صدر العام ١٩٧٣[٢٢٩]، مبدأ المساواة في ديباجه وأيضًا

(٢٢٧) يعدّ التمييز Discrimination أحد أهمّ أسباب عرقلة الديموقراطيّة وتزايد الاحتقان الدينيّ والإثنيّ وانتشار الاستبداد في المجتمعات العربيّة التي تتّسم قوانينها بتكريس مبدأ عدم المساواة بين المواطنين. فالتشريعات العربيّة تميّز بين مختلف شرائح وفئات المجتمع وخاصّةً المسلم وغير المسلم، المرأة والرجل، العربيّ وغير العربيّ، البعثيّ وغير البعثيّ كما هو الحال في سورية، إلخ. قد تظهر بعض أنواع التمييز بشكلٍ غير مقنّن في التشريعات، وأبرز مثال عليه التمييز ضدّ غير المنتمين إلى الطائفة العلويّة وخاصّةً من أتباع الطائفة السنّيّة وذلك في سلك الشرطة والجيش ومنح التعليم العالي في سورية. هذا وقد سبّب التمييز تفجّرًا للعديد من الثورات الشعبيّة وأيضًا اندلاعًا للحروب الأهليّة، لما له من أثر في تغييب العدالة والشعور بالظلم لدى بعض شرائح المجتمعات التي تتعرّض للتمييز. وبالتالي لا تقلّ خطورة التمييز عن غيرها من الانتهاكات الجسيمة والمختلفة لحقوق الإنسان.

(٢٢٨) أنظر لاحقًا.

(٢٢٩) صدر أوّل دستورٍ سوريّ في العام ١٩٢٨، وذلك في ظلّ الانتداب الفرنسيّ. وقد جرى تعليقُ=

في الموادّ ١٨ و١٩ و٢٦ و٣٣. وتؤكّد الديباجة حماية الوحدة الوطنيّة والتنوّع الثقافيّ والحرّيّات العامّة وحقوق الإنسان والعدالة الاجتماعيّة والمساواة وتكافؤ الفرص والمُواطنة وسيادة القانون. وبموجب الفقرة الثانية من المادّة ٢٦ فإنّ المواطنين متساوون في تولّي الوظائف العامّة. وتدعو المادّة ٣٣ في الفقرة الثالثة إلى المساواة بين المواطنين كافّة من حيث الحقوق والواجبات، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة. وتنصّ الفقرة الرابعة من المادّة نفسها على أن تكفل الدولة مبدأ تكافؤ الفرص بين المواطنين. وبالتالي يجب حظر التمييز بين المواطنين استنادًا إلى هذه النصوص الدستوريّة بما يشمل استئصاله أيضًا من القوانين كافّةً.

في **الأردنّ**، كرّس دستور العام ١٩٥٢[٢٣٠] مبدأ المساواة خاصّةً في مادّته السادسة التي تنصّ على أنّ الأردنيّين «أمام القانون سواء لا تمييز بينهم في الحقوق والواجبات وإن اختلفوا في العرق أو اللغة أو الدين»[٢٣١]، كما أضافت الفقرة الثالثة

=العمل بالدستور السوريّ كما أعيدت صياغته عدّة مرّات بعد الاستقلال في العام ١٩٤٦، بسبب انعدام الاستقرار السياسيّ، بما في ذلك الانقلابات العسكريّة المتكرّرة، وبسبب إقامة الجمهوريّة العربيّة المتّحدة في العام ١٩٥٨ والتي جمعت كلًّا من سورية ومصر لفترة وجيزة. ويبقى دستور العام ١٩٥٠ أهمَّ نصٍّ لتلك الفترة، نظرًا إلى تبنّيه ديموقراطيًّا من طرف الجمعيّة التأسيسيّة في السادس والعشرين من تشرين الثاني/نوفمبر من العام ١٩٤٩، وبسبب تركيز أحكامه على حقوق المواطنين وسُلطة الشعب. لكن بالرغم من أهمّيّة دستور العام ١٩٥٠، فهو غير مناسب للتطبيق في يومنا هذا بخلاف ما يدعو إليه العديد من المثقّفين السوريّين، وذلك لأسباب عديدة. أوّلًا: يُشكّل التزامه بالعروبة والإسلام تأثيرًا في الأقليّات غير العربيّة وغير المُسلمة في سوريّة، ثانيًا: جرت صياغته وتبنّيه قبل مصادقة سورية على المواثيق الدوليّة لحقوق الإنسان، وبالتالي ينبغي اليوم صياغة دستور جديد يُكرّس التزامات سورية بهذه المواثيق، ثالثًا: حدثت في سورية انتهاكات مُمنهَجة لحقوق الإنسان في ظلّ الدكتاتوريّة الحاكمة، ومن بينها الاختفاء القسريّ الذي زادت من تعقيداته حصانةُ الأجهزة الأمنيّة، لذا فإنّ هنالك حقوقًا بعينها ينبغي صونُها على المستوى الدستوريّ وذلك لمنع استمرار انتهاكها، رابعًا: نعتقد أنّ الدستور المقبل يجب أن ينسجم مع التطوّرات الحاليّة التي تشهدها سورية بما يساهم بالترسيخ لعقد اجتماعيّ جديد بين السوريّين يقوم على صون حقوقهم وكرامتهم وتجنّب تكرار الأحداث المأساويّة الحاليّة.

(٢٣٠) أنظر نصّ الدستور الأردنيّ مع تعديلاته على الرابط: http://www.parliament.jo/node/137

(٢٣١) تجدر الإشارة إلى عدم ذكر الجنس معيارًا لنبذ التمييز بمقتضى مضمون هذه المادّة، وهو ما يعرّضها للانتقاد من طرف المنظّمات الناشطة في مجال حقوق المرأة.

من المادّة نفسها على أنّ «الدولة تكفل العمل والتعليم ضمن حدود إمكانيّاتها وتكفل الطمأنينة وتكافؤ الفرص لجميع الأردنيّين». وتنصّ الفقرة الأولى من المادّة ٢٣ من هذا الدستور على أنّ «العمل حقّ لجميع المواطنين وعلى الدولة أن توفّره للأردنيّين بتوجيه الاقتصاد الوطنيّ والنهوض به». أمّا المادّة ٢٢ فتؤكّد في فقرتها الأولى أنّ لكلّ «أردنيّ حقّ في تولي المناصب العامّة بالشروط المعيّنة بالقوانين أو الأنظمة». وقد عزّز الميثاق الوطنيّ الأردنيّ من مبدأ المساواة حيث أشار بوضوح إلى «تحقيق المساواة والعدالة وتكافؤ الفرص بين المواطنين رجالًا ونساء دون تمييز»[٢٣٢].

تشهد المنظومة الدستوريّة **اللبنانيّة** منذ العام ١٩٢٦ على مراعاة مبدأ المساواة بين المسلمين والمسيحيّين في هذا البلد. وبمقتضى الميثاق الوطنيّ (اتّفاق غير مكتوب ذي طابع دستوريّ وضع العام ١٩٤٣)[٢٣٣]، وكذلك بمقتضى المادّة ٩٥ من الدستور الحاليّ، يتوجّب توزيع المناصب على الطوائف الدينيّة. وقد جاء اتّفاق الطائف ليعزّز هذا التقسيم الطائفيّ، ولكنّه أورد ضرورة إلغاء الطائفيّة تدريجيًّا، وهو ما أكّدته الصياغة الجديدة للمادّة ٩٥[٢٣٤]. وقد جاءت مقدّمة الدستور اللبنانيّ التي اعتمدت بموجب التعديل الدستوريّ المؤرّخ في ٢١ أيلول/سبتمبر ١٩٩٠ - تطبيقًا لاتّفاق الطائف الموقّع في العام ١٩٨٩ لإنهاء الحرب الأهليّة - لتتطرّق إلى مبدأ المساواة. فقد نصّت هذه المقدّمة على «المساواة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين دون تمايز أو تفضيل». وتؤكّد المادّة ٧ من الدستور على أنّ «كلّ اللبنانيّين سواءٌ لدى القانون وهم يتمتّعون بالسواء بالحقوق المدنيّة والسياسيّة ويتحمّلون الفرائض والواجبات العامّة دونما فرق بينهم». وتذهب بعض موادّ الدستور اللاحقة أبعد من ذلك؛ لتنصّ صراحةً على أن توزّع المقاعد بالتساوي بين المسيحيّين والمسلمين (المادّة ٢٤) وعلى «أن تمثّل الطوائف بصورة عادلة في تشكيل الوزارة» (المادّة ٩٥). تجدر الإشارة إلى هذه الحالة الاستثنائيّة في لبنان التي تتيح تبوّؤ المسيحيّين أعلى المناصب بما في ذلك رئاسة الدولة، في خلاف الدول المجاورة التي يُحرَّم فيها

(٢٣٢) أنظر نصّ الميثاق الوطنيّ الأردنيّ الكامل على الرابط:
http://www.pm.gov.jo/arabic/index.php?page_type=pages&part=1&page_id=80

(٢٣٣) أنظر التقرير الحكوميّ، اللجنة المعنيّة بحقوق الإنسان، CCPR/C/42/Add.14، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٦، الفقرة ٧٩.

(٢٣٤) أنظر قانون الدستور المؤرّخ في ٢١ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٠.

Beirut campus Library

المسيحيّون صراحةً أو ضمنًا من ذلك. ومع ذلك تتغلّل الطائفيّة في مفاصل الحياة اللبنانيّة كافّة، فضلًا عن عدم قدرة الأطراف اللبنانيّة على تجاوزها بالرغم من تنصيص الدستور الحاليّ على ضرورة استئصالها[٢٣٥].

وأخيرًا، كان لمبدأ المساواة ذِكرٌ في الدساتير **المصريّة** المتعاقبة مع اختلافٍ في صياغة الموادّ المتعلّقة بذلك، والتي غالبًا ما تثير جدلًا بين العلمانيّين من جهة والإسلاميّين من جهة أخرى. فينصّ دستور العام ١٩٧١ وبالتحديد مادّته الثامنة على أن «تكفل الدولة تكافؤ الفرص لجميع المواطنين». وبحسب المادّة ٤٠، فإنّ المواطنين «لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والواجبات العامّة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة». وتجدر الإشارة إلى أهمّيّة تعديل العام ٢٠٠٧ الذي جعل المواطنة عنصرًا أساسيًّا من النظام الدستوريّ المصريّ وهو ما يصبّ حتمًا في تعزيز المساواة بين المسلمين وغير المسلمين[٢٣٦]. ومع وصول الإخوان إلى السلطة، تمّ اعتماد دستور العام ٢٠١٢ الذي ينصُّ بدوره على مبدأ المساواة في الديباجة، فقد جاء فيها: «المساواة وتكافؤ الفرص بين الجميع: مواطنين ومواطنات؛ فلا تمييز، ولا وساطة، ولا محاباة، فى الحقوق والواجبات». وتضيف المادّة ٣٣ أنّ المواطنين «لدى القانون سواء؛ وهم متساوون فى الحقوق والواجبات العامّة، لا تمييز بينهم في ذلك». والمادّة السادسة تؤكّد مبدأ «المواطنة التى تسوّي بين جميع المواطنين في الحقوق والواجبات العامّة». وتُشير مقدّمة الدستور الحاليّ الصادر في ١٨ كانون الثاني/يناير ٢٠١٤ إلى مصطلح المساواة ثلاث مرّات، آخرها في العبارة التالية: «نكتب دستورًا يحقّق المساواة بيننا في الحقوق والواجبات دون أيّ تمييز». وتعدّ المادّة ٥٣ ذات أهمّيّة بالغة في ترسيخ هذا المبدأ من ناحية فرضها التزامًا إيجابيًّا على الدولة من أجل استئصال التمييز بين المواطنين وأيضًا تجريم التمييز والحضّ على الكراهية. ونقرأ في هذه المادّة ما يلي: «المواطنون لدى القانون سواء، وهم متساوون في الحقوق والحرّيّات والواجبات العامّة، لا تمييز بينهم بسبب الدين، أو العقيدة، أو الجنس، أو الأصل، أو العرق، أو اللون، أو اللغة، أو الإعاقة، أو المستوى الاجتماعيّ، أو الانتماء السياسيّ أو الجغرافيّ، أو لأيّ سبب

(٢٣٥) أنظر مقدّمة هذا الدستور وأيضًا مادّته رقم ٩٥.

(٢٣٦) أنظر المادّة الأولى من التعديل الدستوريّ المنشور بالجريدة الرسميّة، رقم ١٣١ بتاريخ ٣١ آذار/مارس ٢٠٠٧.

Beirut campus

آخر. التمييز والحضّ على الكراهية جريمة يعاقب عليها القانون. تلتزم الدولة باتّخاذ التدابير اللازمة للقضاء على أشكال التمييز كافّة، وينظّم القانون إنشاء مفوّضيّة مستقلّة لهذا الغرض». وفي مادّته ١١ ينصّ الدستور الجديد على أن «تكفل الدولة تحقيق المساواة بين المرأة والرجل في كلّ الحقوق المدنيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة وفقًا لأحكام الدستور». صحيحٌ أنّه لم يتمّ ذكر عبارة عدم التعارض مع الشريعة الإسلاميّة، ولكنّ عبارة «وفقًا لأحكام الدستور» قد تعني ذلك طالما أنّ الشريعة هي المصدر الرئيسيّ للتشريع بمقتضى هذا الدستور. كما تنصّ أحكام الدستور على نصوص أخرى مبنيّة على مبدأ المواطنة وهو ما يمكن أن يعزّز من المساواة بين المواطنين. وقد جاء النصّ المتعلّق بمنع إقامة الأحزاب على أساس دينيّ (بحسب المادّة ٧٤) صريحًا في هذا الدستور الجديد على خلاف ما كان قد أُدرج في دستور العام ٢٠١٢ الذي اكتفى في مادّته ٦ بالإشارة إلى أنّه «لايجوز قيام حزب سياسيّ على أساس التفرقة بين المواطنين؛ بسبب الجنس أو الأصل أو الدين»[٢٣٧].

ثانيًا: الحريّة الدينيّة في دساتير دول المشرق العربيّ

تشتمل العديد من الموادّ الدستوريّة لدول المشرق العربيّ على نصوص لضمان حقوق التمتّع بالحرّيّات بما فيها الدينيّة. فينصّ الدستور **السوريّ** الحاليّ، بنصّ شبه مماثل لدستور العام ١٩٧٣، على أن تحترم الدولة جميع الأديان، وتكفل حرّيّة القيام بجميع شعائرها شرط أن لا يُخلّ ذلك بالنظام العامّ. وتضيف الفقرة الأولى من المادّة ٤٢ من الدستور الحاليّ أنّ حرّيّة الاعتقاد مصونة وفقًا للقانون. ويبدو هذا النصّ ضعيفًا مقارنةً بما ورد عن الحرّيّة الدينيّة في دساتير دول عربيّة أخرى مثل الدستور اللبنانيّ والدستور المصريّ للعام ٢٠١٤ اللذَيْن ينصّان على أنّ «حرّيّة الاعتقاد مطلقة». وأيضًا وفي خلاف للدستورَيْن اللبنانيّ والأردنيّ، لا يضمن الدستور السوريّ حرّيّة التعليم الدينيّ. ينصّ الدستور السوريّ الجديد أيضًا على أن تتمتّع الطوائف الدينيّة باستقلاليّة في ما يخصّ الأحوالَ الشخصيّة[٢٣٨]، وذلك وبخلاف دستور العام ١٩٧٣ الذي خلا من هكذا نصّ.

(٢٣٧) وتطبيقًا لهذا النصّ، فإنّه يُمنع بمقتضى قانون الأحزاب السياسيّة رقم ٥٠ للعام ١٩٧٧ تأسيس الحزب أو تضمين مبادئه أو برامجه أو نشاطاته أو حتّى اختيار أعضائه على أساس التفرقة بسبب الجنس أو الأصل أو الدين أو العقيدة.

(٢٣٨) أنظر المادّة ٣، فقرة ٤.

تنصّ المادّة ١٤ من الدستور **الأردنيّ** على أن: «تحمي الدولة حريّة القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقًا للعادات المرعيّة في المملكة، ما لم تكن مُخلّة بالنظام العامّ أو منافية للآداب». ويضيف الدستور الأردنيّ في المادّة ١٩ منه على أنّه «يحقّ للجماعات تأسيس مدارسها والقيام عليها لتعليم أفرادها، على أن تراعي الأحكام العامّة المنصوص عليها في القانون وتخضع لرقابة الحكومة في برامجها وتوجيهها».

تضمّنت الدساتير **المصريّة** الثلاثة الأخيرة على نصوص متعلّقة بالحريّة الدينيّة. إذ نصّ دستور العام ١٩٧١ في مادّته ٤٦ على أن «تكفل الدولة حرّيّة العقيدة وحرّيّة ممارسة الشعائر الدينيّة»(٢٣٩). وأولى دستور الإخوان للعام ٢٠١٢ أهميّة خاصّة لكلٍّ من الحريّة والشريعة الإسلاميّة؛ وذلك على الرغم من التناقضات التي يمكن أن تبرز بينهما. فحريّة الاعتقاد مصونة بحسب المادّة ٤٣ من دستورهم، والتي تنصّ على أنّ «تكفل الدولة حريّة ممارسة الشعائر الدينيّة وإقامة دُور العبادة للأديان السماويّة؛ وذلك على النحو الذى ينظّمه القانون». ويُذكر أنّ الإشارة إلى مصطلح الأديان السماويّة في هذه المادّة تشمل بالتأكيد أتباع العقيدة المسيحيّة، ولكنّها تستثني «الأديان غير السماويّة» ولا سيّما البهائيّة، وذلك بحسب القراءات السائدة للشريعة الإسلاميّة وبحسب ما تمّ العمل به في اجتهادات قضائيّة وفتاوى دينيّة سابقة(٢٤٠). وتعدّ هذه المادّة ٤٣ تراجعًا مقارنةً بدستور العام ١٩٧١ الذي لا يقصّر الحماية على المُعتقَد

(٢٣٩) من اللافت خلوّ هذا النصّ من الإشارة إلى قيود، وذلك خلافًا للدساتير المصريّة السابقة واللاحقة. وفي إطار ذلك اعتبرت المحكمة الدستوريّة أنّ هذا الدستور يتضمّن نقصًا عليها أن تكمله وهو ما جاء في حكمها الصادر في ١/ ٣/ ١٩٧٥ في الدعوى المرقّمة ٧، السنة ٢. فقد جاء في مضمون هذا الحكم أنّ حريّة الشعائر الدينيّة مقيّدة بعدم الإخلال بالنظام العامّ أو الآداب العامّة، وبأنّ نصّ المادّة ٤٦ لا يحمي سوى أبناء الديانات التوحيديّة الثلاثة بما لا يشمل العقيدة البهائيّة. أنظر إدريس حسن محمّد الجبوري، **مرجع سابق**، ص١٩٢-١٩٣. وأيضًا صلاح أحمد السيّد جودة، **حرّيّة الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينيّة في الأماكن المقدّسة - دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون**، دار النهضة العربيّة، بيروت، ٢٠٠١، ص٥٥. وقد أكّدت مصر في تقريرها الحكوميّ المقدّم إلى لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتّحدة على قيود تتعلّق بالسلامة العامّة والنظام العامّ أو الصحّة العامّة أو الأخلاق أو حقوق الآخرين وحريّاتهم لتؤلّف حدودًا يتعيّن مراعاتها وعدم الخروج عنها للكافّة عند ممارستهم حرّيّة التعبير عن الدِّين والمعتقدات. أنظر التقرير الحكوميّ المصريّ، CCPR/C/EGY/2001/3، الفقرة ٤٨٤.

(٢٤٠) لونا سعيد فرحات، **مرجع سابق**، ص٢٣١ ومابعدها.

وحسب، لكن الحقّ في العبادة أوسع بكثير(٢٤١). وتجدر الإشارة إلى أنّ دستور العام ٢٠١٢ قد رأى في مادّته الثالثة أنّ «مبادئ شرائع المصريّين من المسيحيّين واليهود المصدر الرئيسيّ للتشريعات المنظِّمة لأحوالهم الشخصيّة، وشئونهم الدينيّة، واختيار قياداتهم الروحيّة». ومع ذلك لا تشمل هذه المادّة إعادة إنشاء المحاكم الدينيّة للطوائف غير المسلمة، والتي كانت قد أُلغيت في العام ١٩٥٥.

وفي ما يتعلّق بدستور مصر للعام ٢٠١٤، فقد أعاد إدراج نصّ هذه المادّة ذاتها الثالثة المُشار إليها. واعتبرت مادّته ٦٤ أنّ «حريّة الاعتقاد مطلقة»، وفي هذه العبارة تُقدّم ملحوظ عن الدستوريّين المصريّين السابقين المشار إليهما في ما سبق وعودة إلى ما كان منصوصًا عليه في كلّ من دستور مصر للعام ١٩٢٣ وللعام ١٩٥٦ من ناحية إطلاق حريّة الاعتقاد(٢٤٢). وعلى خلاف دول المشرق العربيّ، تنفرد مصر ولبنان بالتنصيص الدستوريّ على أنّ «حريّة الاعتقاد مطلقة». ومع ذلك تضيف هذه المادّة ٦٤ أنّ «حريّة ممارسة الشعائر الدينيّة وإقامة دور العبادة لأصحاب الأديان السماويّة حقّ ينظّمه القانون». ومن الممكن أن يُفهم من ذلك بأنّ المشرّع المصريّ أراد إطلاق حريّة الاعتقاد للأديان كافّةً بما في ذلك البهائيّة، وتقييدها لغير الأديان السماويّة في ما يتعلّق بإقامة الشعائر وقد يأخذ هذا طابعًا علنيًّا. ومع ذلك فإنّ الإشارة إلى الأديان السماويّة في عدّة مواقع من هذا الدستور وأيضًا الدور البارز للشريعة الإسلاميّة قد يجعل من الصعب اعتماد هذا التفسير(٢٤٣). كما أنّ

(٢٤١) أنظر عمرو الشوبكي، «الدستور المصريّ: مشاكل إجرائيّة وأزمة في الفحوى»، في: **الإصلاح الدستوريّ في المراحل الانتقاليّة، مبادرة الإصلاح العربيّ**، باريس، ٢٠١٤، ص٩٢.

(٢٤٢) أنظر المادّة ١٢ من دستور العام ١٩٢٣ والمادّة ٤٣ من دستور العام ١٩٥٦.

(٢٤٣) جاء في فتوى صادرة عن إدارة الفتوى والتشريع لوزارة العدل المصريّة أنّه «إذا كانت حريّة العقيدة مطلقة، وتحمي الدولة حريّة القيام بشعائر الأديان والعقائد، فإنّ المراد بالأديان بهذا الشأن هو الأديان المعترف بها، وليس من بينها الدين البهائيّ. ولا يعني مبدأ إطلاق حرّيّة العقيدة في الواقع سوى حريّة الفرد في الاعتقاد فيما يراه من الديانات. والمقصود بالاعتقاد في هذا المعنى الإرادة أو النيّة الكامنة في نفس الشخص والتي لايجوز له التعبير عنها بمظهر خارجيّ فعليّ، إلّا في حدود ما يسمح به نظام الدولة الأساسيّ والقواعد التي يقوم عليها هذا النظام، ومنها أحكام الشريعة الإسلاميَّة التي لا تعترف بالدين البهائيّ وما انطوى عليه من زيغ وفساد، وبناءً على ذلك لا يمكن إجبار الدولة على الاعتراف بهذا الدين أيًّا كان مظهر هذا الاعتراف». أنظر عبد البرّ، **دور المحكمة الدستوريّة المصريّة في حماية الحقوق والحرّيّات**، لا. ن، القاهرة، ٢٠٠٤، ص٢٦٧-٢٦٨.

Riyad Nassar Library | Beirut campus

الحريّة الدينيّة تشتمل بالضرورة على حريّة الاعتقاد وحريّة ممارسة الشعائر الدينيّة.

أمّا **لبنان** فتنصّ مقدّمة دستوره على أنّ جمهوريّة لبنان «تقوم على احترام الحرّيّات العامّة وفي طليعتها حريّة الرأي والمعتقد». وتضيف المادّة التاسعة أنّ «حريّة الاعتقاد مطلقة والدولة بتأديتها فروض الإجلال لله تعالى تحترم جميع الأديان والمذاهب وتكفل حريّة إقامة الشعائر الدينيّة تحت حمايتها، على أن لا يكون في ذلك إخلال في النظام العامّ». ومن الواضح أنّ هذه الحريّة المطلقة لها آثارٌ عمليّة على أرض الواقع، حيث إنّ الحريّة الدينيّة فريدة في لبنان من ناحية إمكانيّة تغيير الدين وأيضًا قبول الاعتراف أو تسجيل الزيجات في حال اختلاف الدين، بخلاف الواقع في مصر وفي بقيّة دول المشرق العربيّ»[٢٤٤]. ويُضاف إلى الحريّة المطلقة في الاعتقاد تمسّك الدستور اللبنانيّ بمواثيق الأمم المتحدة ولاسيّما الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، وهذا ما يجعله في تقدُّم ملحوظ مقارنةً بنصوص دساتير الدول المجاورة. تتمتّع الطوائف الدينيّة بحسب هذه المادّة التاسعة أيضًا بالاستقلاليّة في مجال الأحوال الشخصيّة. الأمر كذلك بمقتضى الدستور الأردنيّ الذي نصّ منذ اعتماده على هكذا استقلاليّة، على عكس الدساتير المصريّة والسوريّة السابقة التي لم تشتمل على نصوص دستوريّة صريحة تتعلّق باستقلاليّة الطوائف الدينيّة في مجال الأحوال الشخصيّة، إلى حين اعتماد دساتير جديدة في أثر الاحتجاجات الشعبيّة التي اندلعت في السنوات الماضية. ومن المؤكّد أنّ هذه الاستقلاليّة توفّر خصوصيّة تشريعيّة وقانونيّة للفئات غير المسلمة في مجال أحوالها الشخصيّة، وتُجنّبها تطبيق الشريعة الإسلاميّة في شؤون أسرها، ولكنّ تعدّديّة الأحوال الشخصيّة مسؤولة عن التمييز الدينيّ بحقّ غير المسلمين في كلّ من مصر والأردنّ وسورية، كما سنبيّنه لاحقًا.

■ الفرع الثاني: حقوق الأقليّات في التشريعات الداخليّة الأخرى

بالإضافة إلى الضمانات الدستوريّة المذكورة في ما سبق، تشتمل التشريعات الداخليّة لدول المشرق العربيّ على نصوص لحماية بعض الحقوق السياسيّة والمدنيّة للأقليّات الدينيّة، لا سيّما حقّ المساواة والحريّة الدينيّة (أوّلًا) بالإضافة إلى بعض

(٢٤٤) أنظر لاحقًا.

ضمانات المحاسبة ضدّ الدعوات والأفعال المؤدّية إلى الطائفيّة والكراهيّة الدينيّة والتي تنتهك بشكلٍ أساسيّ حقوق الأقليّات الدينيّة (ثانيًا).

أوّلًا: الحقوق السياسيّة والمدنيّة

باستثناء قوانين الأحوال الشخصيّة وما يتبعها من تشريعات متعلّقة بالردّة عن الإسلام وأيضًا حرمان غير المسلم من الترشّح لرئاسة الجمهوريّة، تنصّ أغلب التشريعات **السوريّة** من حيث المبدأ على المساواة أو عدم التمييز على أساس الدين. في المقابل ثمّة العديد من أوجه التمييز بين العرب وغير العرب وبين النساء والرجال وبين المنتمين إلى حزب البعث وغيرهم وبين العلويّين وغيرهم، وإن كان هذا النوع الأخير من التمييز غير مقنّن. وجرت العادة في سورية إلى ضمان حريّة التعلّم الدينيّ للمنتمين إلى الطوائف المسيحيَّة في مناهج التعليم الرسميَّة؛ وذلك حتّى المرحلة الثانويّة أي عمر الثامنة عشرة. كما يضمن نظام السجون إمكانيّة تلقّي هذا النوع من التعليم، وهو ما تُشير إليه بوضوح المادّة ١١٨ من نظام السجون السوريّ، والتي تنصّ على أن «يعيّن وزير الداخليّة لكلّ سجن ولكلّ ديانة بناءً على اقتراح المتصرّف رجال الدين الذين يجوز دخولهم على الموقوفين بناءً على طلبهم».

تتعدّد النصوص التشريعيّة **الأردنيّة** القائمة على المساواة ونبذ التمييز بين المواطنين الأردنيّين. فنذكر منها المادّة ٥ من قانون الأحزاب السياسيّة رقم ١٦ للعام ٢٠١٢ التي تنصّ على أن «يؤسّس الحزب على أساس المواطنة دون تمييز على أيّ أساس طائفيّ أو عرقيّ أو فئويّ أو التفرقة بسبب النوع أو الأصل أو الدين». كما تنصّ المادّة ٦٧ من نظام الخدمة المدنيّة رقم ٣٠ للعام ٢٠٠٧ في الأردنّ على أنّ «الوظيفة العامّة مسؤوليّة وأمانة لخدمة المواطن والمجتمع تحكمها وتوجّه مسيرتها القيم الدينيّة والوطنيّة والقوميّة للحضارة العربيّة والإنسانيّة، وتحرص على إرساء معايير وقواعد ومبادئ أخلاقيّة تحكم آداب الوظيفة العامّة وقيم ثقافيّة مهنيّة عالية لدى موظّفي الخدمة المدنيّة وتعزّز إلزامهم (...). ومن أجل تحقيق ذلك، فإنّ على الموظّف الالتزام بما يلي: معاملة الجمهور بلباقة وكياسة، وعلى أساس الحياديّة والتجرّد والموضوعيّة والعدالة دون تمييز بينهم على أساس الجنس أو العرق أو المعتقدات الدينيّة أو أيّ شكل من أشكال التمييز»[٢٤٥]. وتنصّ المادّة ٤ من نظام الخدمة المدنيّة على أن

(٢٤٥) أنظر وثيقة التقارير الدوريّة للدول الأطراف - تقرير مقدّم من طرف الحكومة الأردنيّة، ١=

Beirut campus Library

«تركز الخدمة المدنيّة على المبادئ والقيم التالية: (أ) تكافؤ الفرص من خلال عدم التمييز على أساس الجنس أو العرق أو الدين أو الحالة الاجتماعيّة» (. . . .). وقد أشار أيضًا قانون الانتخاب رقم ٢٥ للعام ٢٠١٢ في المادّة الثالثة فقرة أ إلى حقّ كلّ أردنيّ في الانتخاب. وأشارت المادّتان ٢١ و٢٢ من القانون عينه إلى أنّ الدعاية الانتخابيّة حرّة شريطة المحافظة على الوحدة الوطنيّة وأمن الوطن واستقراره وعدم التمييز بين المواطنين. وتجدر الإشارة إلى أنّ الأردنّ قد حافظ، بحسب نظام الدوائر الانتخابيّة للعام ٢٠١٢، على تمثيل (كوتا) في مجلس النوّاب للمسيحيّين وبعض الأقليّات الأخرى في البلاد مثل الشركس والشيشان.

وفي **لبنان**، على غرار التوزيع الطائفيّ المنصوص عليه في الدستور، فإنّ تشريعاته المحلّيّة تتضمّن أيضًا التقسيم الطائفيّ المتساويّ كما هي حال المادّة ٩٥ من النظام الأساسيّ للموظّفين[٢٤٦] المتعلّقة بالتوزيع في ما يخصّ مناصب الوظائف العامّة. وأغلب تشريعات هذا البلد تقوم على المساواة بين المواطنين من دون تمييز على أساس الدين[٢٤٧]، بينما تتعرّض المرأة للعديد من أوجه التمييز. وفي **مصر**، تُشير العديد من التشريعات إلى المساواة بين المصريّين من دون تفرقة على أساس الدين. وانعكاسًا للنصوص الدستوريّة الواردة سابقًا، فإنّه يُمنع بمقتضى قانون الأحزاب السياسيّة رقم ٥٠ للعام ١٩٧٧ تأسيس الحزب أو تضمين مبادئه أو برامجه أي نشاطاته أو حتّى اختيار أعضائه على أساس التفرقة بسبب الجنس أو الأصل أو الدين أو العقيدة. ومع ذلك ثمّة في هذا البلد، وعلى خلاف بقيّة دولة المشرق العربيّ، بعض أوجه التمييز بين المواطنين على أساس الدين؛ وذلك في مسائل أخرى غير الأحوال الشخصيّة، كالتمييز في ما يتعلّق ببناء دُور العبادة وترميمها وفي مجال العمل[٢٤٨].

ثانيًا: تشريعات ضدّ الطائفيّة والعنف

تتعدّد النصوص التشريعيّة، وبخاصّةٍ في قوانين العقوبات، لمنع أفعال ودعوات

=حزيران/يونيو ٢٠١١، لجنة القضاء على التمييز العنصريّ، CERD/ C/JOR/13-17، الفقرة ١١.

(٢٤٦) أنظر المرسوم بقانون ١١٢ المؤرّخ في ١٢ حزيران/يونيو ١٩٥٩.

(٢٤٧) أنظر على سبيل المثال القانون رقم ٢٠٧ بتاريخ ٢٦ أيّار/مايو ٢٠٠٠ المتعلّق بالعمل، والقانون رقم ٥٥٠ للعام ١٩٩٦ المتعلّق بالحصول على الرعاية الطبّيّة.

(٢٤٨) أنظر لاحقًا.

متعلّقة بالكراهية الدينيّة والحضّ على العنف وتعطيل الحقوق والحرّيّات الأساسيّة[٢٤٩]، وهو ما يمكن أن يندرج في إطار تطبيق المادّة ٢١ من العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة التي تحرّم هكذا دعوات[٢٥٠]. فينصّ قانون العقوبات **السوريّ** للعام ١٩٤٩ في مادّته ٣٠٧ على معاقبة «كلّ عمل وكلّ كتابة وكلّ خطاب يقصد منها أو ينتج منها إثارة النعرات المذهبيّة أو العنصريّة أو الحضّ على النزاع بين الطوائف». أمّا المادّة ٥٥٥ من القانون نفسه فتعاقب أيَّ شخص حرَمَ آخرَ حريّته الشخصيّة بأيّ وسيلة كانت. وتتعلّق المادّة ٤٦٢ بمعاقبة «تحقير الشعائر الدينيّة التي تمارس علانية أو حثّ على الازدراء بإحدى تلك الشعائر». والمادّة ٤٦٣ تتعلّق بتجريم عرقلة حرّيّة القيام بالشعائر الدينيّة. وتعاقب المادّة ٣٠٥ مرتكبي الأعمال الإرهابيّة. هذا وقد عزّز قانون محكمة الإرهاب وقانون مكافحة الإرهاب الصادرين في العام ٢٠١٢ من هذه التشريعات، ولكن تجدر الإشارة إلى أنّ كليهما وجدا بوجهٍ خاصّ لوأد الحراك الشعبيّ وقمع المعارضين للنظام السوريّ[٢٥١].

أوردت التشريعات **الأردنيّة** نصوصًا مشابهة لما أدرجته التشريعات السوريّة وبخاصّةٍ بمقتضى المادّة ١٥٠ من قانون العقوبات الأردنيّ رقم ١٦ للعام ١٩٦٠ والتي تُعاقب بدورها بالحبس مدّة ستّة أشهر إلى ثلاث سنوات، وبغرامة لا تزيد على خمسين دينارًا «كلّ كتابة وكلّ خطاب أو عمل يقصد منه أو ينتج منه إثارة النعرات المذهبيّة أو العنصريّة أو الحضّ على النزاع بين الطوائف ومختلف عناصر الأمّة». كما عاقبت المادّة ١٣٠ من هذا القانون نفسه على إيقاظ النَّعرات العنصريّة أو المذهبيّة؛ وذلك في زمن الحرب أو عند توقّع نشوبها. وتتعلّق المادّة ٢٧٨ بإهانة الشُّعور الدينيّ من قبل شخصٍ ما ينشر «شيئًا مطبوعًا أو مخطوطًا أو صورة أو رسمًا أو رمزًا من شأنه أن يؤدّي إلى إهانة الشعور الدينيّ لأشخاص آخرين أو إلى إهانة معتقدهم الدينيّ، أو تفوّه في مكان عامّ وعلى مسمع من شخص آخر بكلمة أو بصوت من شأنه أن يؤدّي إلى إهانة الشعور أو المعتقد الدينيّ لذلك الشخص الآخر». كما نصّت المادّة ٢٧٦ من هذا

(٢٤٩) يُلاحظ خلوّ دساتير دول المشرق العربيّ من نصوص مشابهة.

(٢٥٠) أنظر سابقًا.

(٢٥١) أنظر نائل جرجس، «الطوارئ تحت غطاء مكافحة الإرهاب في سورية: الانتقال من محكمة أمن الدولة العليا إلى محكمة قضايا الإرهاب»، مجلّة **المفكّرة القانونيّة**، العدد الثاني عشر، كانون الأوّل/ديسمبر ٢٠١٣.

Beirut campus Library

القانون على معاقبة «كلّ مَن أزعج قصدًا جمعًا من الناس اجتمعوا ضمن حدود القانون لإقامة الشعائر الدينيّة أو تعرّض لها بالهزء عند إقامتها أو أحدث تشويشًا أثناء ذلك أو تعدّى على أيّ شخص يقوم ضمن حدود القانون بالشعائر الدينيّة في ذلك الاجتماع أو على أيّ شخص آخر موجود في ذلك الاجتماع دون أن يكون له مبرّر أو عذر مشروع». وفي نظام ترخيص وسائل الدعاية والإعلان رقم ٧٦ للعام ٢٠٠٧، تنصّ المادّة ٦ على حظر أن تتضمّن وسيلة الدعاية والإعلان ما يمسّ الشعور القوميّ أو الدينيّ أو يتنافى مع الآداب العامّة والنظام العامّ، وإعلان كلّ نشر لأفكار تقوم على التفوّق العنصريّ أو الكراهية العنصريّة وكلّ تحريض على التمييز العنصريّ ضدّ أيّ شخص أو جماعة». وفي نصّ مشابه أشارت المادّة ٢٠ من قانون الإعلام المرئيّ والمسموع رقم ٧١ للعام ٢٠٠٢ على «التزام المرخّص له بعدم بثّ أو إعادة بثّ كلّ ما من شأنه إثارة النعرات الطائفيّة والعرقيّة أو ما من شأنه الإخلال بالوحدة الوطنيّة أو الحضّ على الإرهاب والتفرقة العنصريّة أو الدينيّة أو الإساءة إلى علاقات المملكة بالدول الأخرى». ونصّت المادّة ٢٣ من قانون الانتخاب رقم ٢٥ للعام ٢٠١٢ على عدم جواز تضمين الخطابات والبيانات والإعلانات ووسائل الدعاية الانتخابيّة أيّ إثارة للنعرات الطائفيّة أو القبليّة أو الإقليميّة أو الجهويّة أو العنصريّة بين فئات المواطنين. أمّا المادّة الخامسة من قانون الأحزاب السياسيّة رقم ١٦ للعام ٢٠١٢ فتنصّ على عدم جواز تأسيس الأحزاب على أيّ أساس طائفيّ أو عرقيّ أو فئويّ أو التفرقة بسبب النوع أو الأصل أو الدِّين.

وفي **مصر**، تضمّن قانون العقوبات[٢٥٢] نصوصًا مشابهة لما سبق أن أوردناه. فتنصّ المادّة ١٦٠ على تأثيم الأفعال الآتية: «(أ) التشويش على إقامة شعائر ملّة أو احتفال دينيّ خاصّ بها أو تعطيلها بالعنف أو التهديد؛ (ب) تخريب أو كسر أو إتلاف أو تدنيس مبانٍ مُعدّة لإقامة شعائر دين أو رموز أو أشياء أخرى لها حرمة عند أبناء ملّة أو فريق من الناس؛ (ج) إنتهاك حرمة القبور أو الجبانات أو تدنيسها». ونصّت المادّة ١٦١ أيضًا على تأثيم الأفعال الآتية: «(أ) طبع أو نشر كتاب مقدّس في نظر أهل دين من الأديان التي تؤدّي شعائرها علنًا إذا حرّف عمدًا نصّ هذا الكتاب تحريفًا يغير معناه؛ (ب) تقليد احتفال دينيّ في مكان عموميّ أو مجتمع عموميّ بقصد السخريّة به أو ليشاهده آخرون»[٢٥٣]. وبمقتضى التعديل الحاصل في ١٨ تمّوز/يوليو ١٩٩٢

(٢٥٢) وهو القانون رقم ٥٨ للعام ١٩٣٧ الصادر بعهد الملك فاروق الأوّل.

(٢٥٣) أنظر المادّة ٨٦. أنظر أيضًا المادّة ١٦٢ من القانون نفسه.

بالقانون رقم ٩٧ للعام ١٩٩٢، تضمّن قانون العقوبات المصريّ تجريم ما من شأنه الاعتداء على الحقوق والحرّيّات الدستوريّة، وذلك من خلال «تأثيم فعل إنشاء أو تأسيس أو تنظيم أو إدارة جمعيّة أو هيئة أو منظّمة أو جماعة أو عصابة يكون الغرض منها الدعوة بأيّ وسيلة إلى الاعتداء على الحريّة الشخصيّة لدى المواطن أو غيرها من الحقوق والحرّيّات العامّة التي كفلها الدستور والقانون والإضرار بالوحدة الوطنيّة والسلام الاجتماعيّ»[٢٥٤]. وقد جاء في قانون الأحزاب السياسيّة رقم ٥٠ للعام ١٩٧٧، وبوجهٍ خاصّ في مادّته ٢٢، تجريم «فعل إنشاء أو تأسيس أو تنظيم حزب غير مشروع». وكذلك الأمر في قانون الصحافة رقم ٩٦ للعام ١٩٩٦، فقد نصّت المادّة ٢٠ منه على التزام الصحفيّ بالامتناع عن «الانحياز إلى الدعوات العنصريّة التي تنطوي على امتهان الأديان أو الدعوى إلى كراهيتها أو الطعن في إيمان الآخرين أو ترويج التمييز والاحتقار لأيّ من طوائف المجتمع». وأخيرًا تضمّن القانون المصريّ رقم ٣٤٠ للعام ١٩٥٥ والمتعلّق بتنظيم الرقابة على المصنّفات الفنيّة القيود الواجب احترامها، فقد حدّدت المادّة الثانية من اللائحة التنفيذيّة للقانون أوجه الرقابة على المصنّفات عند الترخيص بها وهي «ألّا يتضمّن المصنّف أو ينطوي على ما يمسّ قيم المجتمع الدينيّة والروحيّة والخلقيّة والآداب العامّة أو النظام العامّ». كما تنهي عن الترخيص للمصنّفات التي تحتوي على التعريض بالأديان السماويّة[٢٥٥]. وتضمّن قانون المطبوعات منع المنشورات الصادرة في مصر والمثيرة للشهوات أو التي تتعرّض للأديان تعرّضًا من شأنه تكدير الأمن العامّ[٢٥٦].

ومثل بقيّة دول المشرق، تتضمّن التشريعات **اللبنانيّة** العديد من الموادّ المشابهة. فقد جاء في قانون العقوبات اللبنانيّ[٢٥٧] أنّ «من جدّف على اسم الله علانيةً عُوقب بالحبس من شهر إلى سنة»، وتنصّ المادّة ٤٧٤ على أنّ «مَن أقدم بإحدى الطرق المنصوص عليها في المادّة ٢٠٩[٢٥٨] على تحقير الشعائر الدينيّة التي تمارس علانيّة أو

(٢٥٤) أنظر أيضًا المادّة ٩٨ من هذا القانون.

(٢٥٥) وتنهي أيضًا عن الدعوات الإلحاديّة. أنظر التقرير الحكوميّ المصريّ، لجنة حقوق الإنسان، CCPR/C/EGY/2001/3، الفقرة ٤٩٣.

(٢٥٦) أنظر التقرير الحكوميّ المصريّ، الفقرة ٤٩٤.

(٢٥٧) صادر بموجب مرسوم اشتراعيّ رقم ٣٤٠، بتاريخ ١ آذار/مارس ١٩٤٣.

(٢٥٨) تنصّ هذه المادّة على ما يلي: «تعدّ وسائل نشر: ١- الأعمال والحركات إذا حصلت في محلّ عامّ أو مكان مباح للجمهور أو معرّض للأنظار أو شاهدها بسبب خطأ الفاعل من لا دخل له بالفعل. =

Beirut campus
Library

حتّ على الازدراء بإحدى تلك الشعائر عوقب بالحبس من ستّة أشهر إلى ثلاث سنوات». وتعاقب المادّة ٤٧٥ بالحبس الذي قد يصل إلى مدّة الثلاث سنوات لمن يُحدث تشويشًا أو يعرقل بأعمال الشدّة أو التهديد عند القيام بإحدى الطقوس أو بالاحتفالات أو الرسوم الدينيّة، وبالعقوبة عينها لمن يهدم أو يحطّم أو يشوّه أو يدنّس أو ينجّس أبنية خاصّة بالعبادة أو بإقامة الشعائر الدينيّة.

المطلب الثاني: هشاشة الحماية الوطنيّة لحقوق الأقلّيّات الدينيّة

تبرز هشاشة الحماية الوطنيّة لحقوق الإنسان على عدّة أصعدة، أهمّها تأثير الدين وهو ما يقوّض الدولة الوطنيّة ويستبعد التشريعات الوضعيّة لصالح تطبيق تشريعات دينيّة منتهكة في الغالب لحقوق الإنسان (الفرع الأوّل)، وأيضًا من خلال عدم تطبيق نصوص الشرعة الدوليّة لحقوق الإنسان على الصعيد الداخليّ واستبعادها في حال التعارض مع التشريعات المحلّيّة التي بدورها لا تحوي على الآليّات اللازمة لرقابة احترام الضمانات التشريعيّة (الفرع الثاني).

■ الفرع الأوّل: تأثير الدِّين في المنظومة القانونيّة في المشرق العربيّ

سنبرز هذا التأثير في المنظومة الدستوريّة (أوّلًا) قبل أن نسلّط الضوء على التشريعات الداخليّة الأخرى (ثانيًا).

أوّلًا: الدِّين ودساتير دول المشرق العربيّ

لا شكّ في أنّ الأنظمة الدستوريّة قد ساهمت في صياغة المبادئ الأساسيّة لحقوق الإنسان، وتحديدًا في إدراج مفهوم المُواطنة الذي يُعدّ حاسمًا لاندماج الأقلّيّات واحترام حقوقها. لكن لا تزال هذه الأنظمة الدستوريّة بعيدة عن المثاليّة. فعلى الرغم من اعتراف دساتير دول المشرق العربيّ بمجموعة من الحقوق الأساسيّة ذات الأهمّيّة البالغة للمنتمين إلى الأقلّيّات الدينيّة كالحقّ في المساواة والحريّة الدينيّة،

=٢- الكلام أو الصراخ سواء جهر بهما أو نقلًا بالوسائل الآليّة بحيث يسمعها في كلا الحالين من لا دخل له بالفعل. ٣- الكتابة والرسوم والصور اليدويّة والشمسيّة والأفلام والشارات والتصاوير على اختلافها اذا عرضت في محلّ عامّ أو مكان مباح للجمهور أو معرّض للأنظار أو بيعت أو عُرضت للبيع أو وُزّعت على شخص أو أكثر».

فإنّ أغلب هذه الدساتير تنصّ على أنّ دين الدولة هو الإسلام وعلى دور للشريعة الإسلاميّة كأحد مصادر التشريع أو حتّى كمصدر رئيسيّ لها، وهو ما يترك أثره على مبدأ حياديّة الدولة وبالتالي على حقوق المنتمين إلى الأقلّيّات الدينيّة. سنخصّص الفقرة الأولى لمعالجة دور الدين في الدساتير المصريّة المتعاقبة وذلك لتأثيره المرتفع فيها، مقارنةً بدوره المحدود نسبيًّا في دساتير دول المشرق الأخرى كما سنبيّنه في الفقرة الثانية.

أ - الدِّين في المنظومة الدستوريّة المصريّة

نصّ دستور مصر للعام ١٩٧١ على أنّ «الإسلام دين الدولة، واللغة العربيّة لغتها الرسميّة، ومبادئ الشريعة الإسلاميّة المصدر الرئيسيّ للتشريع». ويذكر أنّ هذا الدستور، حين اعتماده في العام ١٩٧١، كان ينصُّ على أنّ «مبادئ الشريعة الإسلاميّة مصدر رئيسيّ للتشريع»، وليس «المصدر الرئيسيّ»، فقد أُجري هذا التعديل أيّام حكم الرئيس المصريّ الراحل أنور السادات بموجب قرار مجلس الشعب الصادر بتاريخ ٣٠/ ٤/ ١٩٨٠[٢٥٩]. كما برز تأثير الشريعة الإسلاميّة في نصوص أخرى لدستور العام ١٩٧١، ولا سيّما المادّة ١١ التي تنصّ على أن «تكفل الدولة التوفيق بين واجبات المرأة نحو الأسرة وعملها في المجتمع، ومساواتها بالرجل في ميادين الحياة السياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة والاقتصاديّة، من دون إخلالٍ بأحكام الشريعة الإسلاميّة». كما ألزمت المادّة ١٩ المجتمع بمراعاة «المستوى الرفيع للتربية الدينيّة» واعتبرت مادّته ١٩ أنّ «التربية الدينيّة مادّة أساسيّة في مناهج التعليم العامّ». وقد تفسّر هذه النصوص الدستوريّة الدرجة العالية لتأثير الدين في الدولة والمجتمع المصريّ، على خلاف بعض الدول المجاورة كسورية التي لا تُعدُّ فيها التربية الدينيّة مادّة أساسيّة في المنهاج التعليميّ[٢٦٠] أو الإسلام دينًا للدولة، ويكتفي دستورها بوصف الفقه الإسلاميّ **أحد** المصادر الرئيسيّة للتشريع وليس مصدرها الرئيسيّ.

وقد كان لدور الدين في دستور العام ٢٠١٢ جدل واسع في أوساط المجتمع

(٢٥٩) وقد أجري استفتاء شعبيّ لاعتماد هذا التعديل بتاريخ ٢٢/ ٥/ ١٩٨٠.

(٢٦٠) ويُذكر أنّ وزارة التربية والتعليم كانت قد خالفت هذه المادّة الدستوريّة وذلك بتهميش مادّة التربية الدينيّة في أثر قرارها بعدم إضافة درجات هذه المادّة إلى المجموع الكلّيّ للطالب. أنظر صلاح أحمد السيّد جودة، **مرجع سابق**، ص٥٤.

المصريّ، بعد الثورة التي أطاحت بنظام مبارك، ولاسيّما في ظلّ صعود كبير للتيّارات الإسلاميّة وبخاصّة الإخوان المُمثّلين بحزب الحريّة والعدالة والسلفيّين المُمثّلين بحزب النور. ولأوّل مرّة في تاريخ الدساتير المصريّة ظهرت هيمنة واسعة للدين الإسلاميّ على الدستور الجديد. فلم يكتفِ دستور العام ٢٠١٢ بالاحتفاظ بمضمون المادّة الدستوريّة الثانية التي تعدّ أنّ «مبادئ الشريعة الإسلاميّة تُشكّل المصدر الرئيسيّ للتشريع»(٢٦١)، بل أضاف المادّة ٢١٩ التي تنصّ على أنّ «مبادئ الشريعة الإسلاميّة تشمل أدلّتها الكلّيّة، وقواعدها الأصوليّة والفقهيّة، ومصادرها المعتبرة، في مذاهب أهل السنّة والجماعة». تمثّل أيضًا تأثير الدين في الدولة بما نصّت عليه المادّة الرابعة من هذا الدستور من حيث اعتبار «الأزهر الشريف هيئة إسلاميّة مستقلّة جامعة، يختصّ دون غيره بالقيام على كافّة شئونه، ويتولّى نشر الدعوة الإسلاميّة وعلوم الدين واللغة العربيّة فى مصر والعالم. ويؤخذ رأي هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف في الشئون المتعلّقة بالشريعة الإسلاميّة»(٢٦٢). وفي هذه النصوص الدينيّة تمييز، ليس ضدّ غير المنتمين إلى الدين الإسلاميّ وحسب، بل ضدّ غير المنتمين إلى الطائفة السنيّة كالشيعة الذين يُعانون بشدّة في مصر(٢٦٣).

لم يدم دستور العام ٢٠١٢ طويلًا قبل أن يتمّ تعطيله في أثر الإطاحة بنظام الإخوان في تمّوز/يوليو ٢٠١٣ وولوج المجلس العسكريّ المصريّ إلى السلطة والذي ما لبث أن رتّب لاعتماد دستور جديد للبلاد العام ٢٠١٤. كما الدستور الأسبق، افتتح الدستور الحاليّ للعام ٢٠١٤ بـ«البسملة الإسلاميّة وأشار في مقدّمته إلى أنّ «مصر مهد الدين، وراية مجد الأديان السماويّة». وتابعت هذه المقدّمة التذكير بمشاركة هذه الأديان في حضارة مصر مع الإشارة صراحةً إلى الأنبياء الثلاثة. وتؤكّد مقدّمته أيضًا

(٢٦١) كما أعيد إدراج موادّ دستوريّة أخرى واردة في نصّ الدستور السابق كاعتبار «الأسرة أساس المجتمع، قوامها الدين والأخلاق والوطنيّة» (المادّة ١٠)، ورعاية الدولة «المستوى الرفيع للتربية والقيم الدينيّة» (المادّة ١١).

(٢٦٢) كما نصّت المادّة ٤٤ من دستور العام ٢٠١٢ على «حظر الإساءة أو التعريض بالرسل والأنبياء كافّة». وقد تتيح هذه المادّة تفسيراتٍ قد تحدّ بشدّة من حريّة التعبير، خاصّةً انتقاد التشريعات الدينيّة المنتهكة لحقوق الإنسان.

(٢٦٣) للاطّلاع على ملابسات صياغة هذا الدستور، انظر عمرو الشوبكي، **مرجع سابق**، ص٩٠ وما يليها. أنظر أيضًا ياسمين فاروق، «صنع دستور الثورة المصريّة بين العقد الاجتماعيّ والتعاقد السياسيّ»، في: **الإصلاح الدستوريّ في المراحل الانتقاليّة**، ص١٠٦-١٢١.

أنّ «مبادئ الشريعة الإسلاميّة المصدر الرئيسيّ للتشريع»، وهو ما تعيد إدراجه المادّة الثانية مع إضافة أنّ الإسلام دين الدولة، كما هي حال الدساتير السابقة. وتضيف مقدّمة الدستور أنّ المرجع في تفسير ما ورد بالدستور من ناحية «مبادئ الشريعة الإسلاميّة» إلى ما تتضمّنه «مجموع أحكام المحكمة الدستوريّة العليا في ذلك الشأن». ويتبيّن من ذلك إعطاء اجتهادات المحكمة الدستوريّة، ذات التوجّه الليبراليّ(٢٦٤)، الدور الأساسيّ والوحيد في تفسير هذه المبادئ، الأمر الذي يعزّزه إلغاء المادّة ٢١٩ المذكورة سابقًا التي كانت تُحيل هذا التفسير إلى «مذاهب أهل السنّة والجماعة» وأيضًا إلغاء عبارة أخذ «رأي هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف فى الشئون المتعلّقة بالشريعة الإسلاميّة». ومع ذلك، فإنّ المادّة السابعة من الدستور الجديد تتضمّن ما نصّت عليه المادّة الرابعة من الدستور السابق من ناحية دور الأزهر الاستثنائيّ في مصر، ولكن لتجعله «هيئة إسلاميّة علميّة مستقلّة» بدلًا من اعتباره «هيئة إسلاميّة مستقلّة جامعة». فقد تمّ إلغاء دور الأزهر بصفته مرجعيّة دستوريّة في الشؤون المتعلّقة بالشريعة الإسلاميّة لصالح المحكمة الدستوريّة صاحبة المرجعيّة في ذلك كما هو منصوص سابقًا. وبذلك حُصر دور الأزهر بمقتضى الدستور الجديد بالجانب العلميّ في الإسلام بدلًا من تفويضه بسلطة تشريعيّة كما كان من الممكن استنتاجه من الدستور الأسبق(٢٦٥). وجدير بالذكر أنّ المادّة ٢٤ من الدستور الجديد عَدّت التربية الدينيّة مادّة أساسيّة في التعليم ما قبل الجامعيّ، ولكنّها أشارت أيضًا إلى «حقوق الإنسان والقيم، والأخلاق المهنيّة للتخصّصات العلميّة المختلفة» التي يجب أن تعمل الجامعات على تدريسها، من دون أن يكون لها دورٌ في مرحلة التعليم الأساسيّة بحسب هذه المادّة.

(٢٦٤) في حكمها الصادر في ٢/١/١٩٩٩ في القضيّة رقم ١٠٢ للعام ٩، قضت بأنّه «إذا كان الاجتهاد حقًّا لأهل الاجتهاد فأولى أن يكون هذا الحقّ ثابتًا لوليّ الأمر يستعين عليه في كلّ مسألة بخصوصها وبما يناسبها من أهل النظر في الشؤون العامّة، إخمادًا للثائرة وبما يرفع التنازع والتناحر ويبطل الخصومة». وبذلك أتاح هذا الحكم إمكانية الاجتهاد، المغلق لدى أتباع المذاهب السنّيّة منذ عقود، وهو ما يمكّن من الحدّ من التقييدات الفقهيّة المتعارف عليها في تفسير الدين. أنظر أيضًا قرار المحكمة الدستوريّة المصريّة المتعلّق بحريّة العقيدة، القضيّة رقم ٨ لسنة ١٧ قضائيّة دستوريّة، ج ٧ دستوريّة، ص٦٠٦، ذكره صلاح أحمد السيّد جودة، **مرجع سابق**، ص٣٠.

(٢٦٥) أنظر فتوح الشاذليّ، **قراءات في دستور مصر ٢٠١٤ (٢): هويّة الدولة المصريّة**، «المفكّرة القانونيّة»، ٧ شباط/فبراير ٢٠١٤.

ب - الدِّين في دساتير دول المشرق الأخرى

تبيّنَ سابقًا أنّ النظام الدستوريّ **السوريّ** متأثّرٌ بعمق بالقانون الوضعيّ، لكنّه في الوقت نفسه يحتوي على بعض النصوص ذات المرجعيّة الدينيّة(٢٦٦). فالدستور الجديد الذي صدر في العام ٢٠١٢، مثل سابقه في العام ١٩٧٣، ينصّ في مادّته الثالثة على أنّ دين رئيس الدولة هو الإسلام. وكلا الدستورَيْن يشيران أيضًا في هذه المادّة نفسها إلى أنّ «الفقه الإسلاميّ هو أحد المصادر الرئيسيّة للتشريع». وتجدر الإشارة إلى أنّ هذَيْن الدستورَيْن لا ينصّان، وبخلاف أغلب دساتير العالم العربيّ، على أنّ الإسلام دينٌ للدولة. ومع ذلك تؤثّر الفقرات الدستوريّة المذكورة في مبدأ حياديّة الدولة تجاه جميع الطوائف والأديان(٢٦٧)، وكما رأينا، ينصّ الدستور الجديد في مادّته الثالثة على أنّ «الأحوال الشخصيّة للطوائف الدينيّة مصونة ومرعيّة»، وذلك وبخلاف دستور العام ١٩٧٣ الذي خلا من هكذا نصّ. وجاء هذا النصّ الأخير ليعزّز ما هو معمول به في سورية من ناحية التعدّديّة الدينيّة والتشريعيّة في مجال الأحوال الشخصيّة، وليعطّل من إمكانيّة علمنة تشريعات الأحوال الشخصيّة ولاسيّما اعتماد قانون للزواج المدنيّ.

تنصّ المادّة الثانية من الدستور **الأردنيّ** على أنّ «الإسلام دين الدولة واللغة العربيّة لغتها الرسميّة». ويعتبر الميثاق الوطنيّ للعام ١٩٩٠ أنّ القانون الإسلاميّ هو المصدر الرئيس للتشريع. أمّا الفقرة الخامسة من المادّة ٢٨ من الدستور فتشترط «فيمن يتولّى المُلك أن يكون مسلمًا عاقلًا مولودًا من زوجة شرعيّة ومن أبوين مسلمين». وعلى غرار بقيّة الدساتير في كلّ من سورية ومصر، ثمّة في الدستور الأردنيّ نصوص أخرى مستقاة من الدين كالفقرة الرابعة من المادّة السادسة التي تعدّ أنّ «الأسرة أساس المجتمع قوامها الدين والأخلاق وحبّ الوطن، يحفظ القانون كيانها الشرعيّ ويقوّي أواصرها وقيمها». وتقسّم المادّة ٩٩ من الدستور الأردنيّ المحاكم إلى نظاميّة ودينيّة وخاصّة. وهذا ما يكرّس التعدّديّة في مجال الأحوال الشخصيّة.

أمّا الدستور **اللبنانيّ** فيخلو من أيّ هيمنة للدين الإسلاميّ، ومع ذلك يتبيّن عدم

(٢٦٦) لم يكن أيٌّ من الدساتير السوريّة المُتعاقبة مُستوحًى تمامًا من الدين، كما لم يفصل أيٌّ منها بوضوح بين الدين والدولة.

(٢٦٧) للمزيد من المعلومات عن الدين في دساتير سورية المتعاقبة، انظر طارق عزيزة، **العلمانيّة**، سلسلة «التربية المدنيّة» ١، بيت المواطن للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى ٢٠١٤، ص٧٥ وما بعدها.

علمانيّة الدولة ولا سيّما من خلال ما ورد في نصّ المادّة التاسعة من الدستور التي تُدرج عبارة أنّ «الدولة بتأديتها فروض الإجلال لله تعالى (...)» من ناحية، وتجلّيات هذا الدستور القائم على مبدأ المحاصصة الدينيّة، من ناحية أخرى. فهذه المحاصصة عجزت حتّى اليوم عن تجاوز الطائفيّة الدينيّة السياسيّة في هذا البلد. فالنظام الطائفيّ فيه ينطوي على تهميش الطوائف الدينيّة الصغيرة وغير المعترف بها، فضلًا عن توزيع الوظائف السياسيّة والإداريّة بين مختلف الجماعات على أساس الدِّين، وتقويض الوحدة الوطنيّة وتعزيز الطائفيّة ومنع الاستقرار السياسيّ والقانونيّ. وهذا التقسيم يكرّسه أيضًا نظام الأحوال الشخصيّة التعدّديّ الذي تعزّزه المادّة التاسعة من هذا الدستور.

وختامًا يمكن القول بأنّ النصوص الدستوريّة ذات المرجعيّة الإسلاميّة لها أقوى الأثر في تكريس انتهاكات الحقوق المدنيّة والسياسيّة للأقلّيّات غير المُسلمة، فتؤثّر في احترام الحقّ في الحرّيّة الدينيّة ومبدأ المساواة بين المُسلمين وغير المُسلمين وكذلك بين المرأة والرجل(٢٦٨). هذا ومن شأن اعتبار الإسلام دينًا للدولة التعدّي على مبادئ الديموقراطيّة ولاسيّما مبدأ سيادة الشعب، لأنّ تحديد دين الدولة يعني في الحقيقة أنّ سيادة الشعب محدودة وتعلوها سيادةُ الله. ولا تتوافق الفقرات المُتعلّقة بالفقه أو بالشريعة الإسلاميّة مصدرًا للتشريع مع أحكام دستوريّة أخرى، مثل المساواة بين المواطنين، ما يخلق وضعًا مُعقّدًا يؤثّر في الاستقرار القضائيّ والقانونيّ في البلاد.(٢٦٩) أمّا في ما يخصّ النصوص الدستوريّة المكرّسة لتعدّديّة الأحوال الشخصيّة فهي بدورها سبّبت ولا تزال العديد من الانتهاكات الحقوقيّة ومن تقويضٍ لدولة القانون كما سنبيّنه لأحقًا. وأخيرًا يؤخذ على هذه الدساتير تكريس هيمنة أيديولوجيّة الحزب الحاكم(٢٧٠) والديكتاتوريّة والاستبداد وغيرها من الفقرات المعطّلة للحياة السياسيّة والمدنيّة ولإرساء دعائم الدولة الديموقراطيّة والحكم الرشيد.

(٢٦٨) يُجمع الكثير من المفكّرين الإسلاميّين والكتّاب على أنّ الشريعة الإسلاميَّة تضمن حقّ المساواة ونبذ التمييز على أساس اللون أو اللغة أو الأصل الإثنيّ، بينما تبقى قضيّة عدم التمييز على أساس الدين والجنس مثار جدل ويسير الاتّجاه الغالب على ترسيخ هذا النوع من التمييز بمقتضى الشريعة.

(٢٦٩) ينبغي، من أجل الحدّ من تأثير النصوص الدينيَّة في الدساتير، أن تترافق عبارة «الدور الدينيّ للشريعة» في الدساتير بنصوص متعلّقة بحقوق الإنسان، كأن يُنصّ على أن «تُشكّل المبادئ المُشتركة بين الشريعة الإسلاميَّة وحقوق الإنسان مصدرًا للتشريع»، وفي هذه الحالة يتمّ إعمال هذه المبادئ فقط مع حذف ما هو متعارض وحقوق المواطنة.

(٢٧٠) كما هي حال هيمنة أيديولوجيا العروبة على الدساتير السوريّة المتعاقبة. أنظر نائل جرجس،=

Nassar Library
Beirut campus

ثانيًا: الدِّين والتشريعات الداخليّة

بعد أن عالجنا دور كلٍّ من الدين والتشريعات الوضعيّة في دساتير دول المشرق العربيّ، فإنّنا سنمحور هذا الجزء على تبيان مدى تأثّر التشريعات الداخليّة غير الدستوريّة بهما. فقد رأينا أنّ النصوص الدستوريّة قد استلهمت من الشريعة الإسلاميّة ومن التشريعات الوضعيّة المتضمّنة على مبادئ المواطنة. وفي هذا الإطار، يسعى أنصار التيّار الدينيّ إلى أسلمة تشريعات الدولة كافّة طالما أنّ الشريعة الإسلاميّة هي المصدر الرئيسيّ أو مصدر رئيسيّ للتشريع، منادين بعدم تطبيق أيّ قانون وضعيّ يتعارض مع هذه الشريعة. وفي مقابل ذلك، ينادي تيّار آخر بضرورة عدم حصر استلهام التشريعات الداخليّة من الفقرة الدستوريّة ذات الصلة بالشريعة فحسب، بل من بقيّة النصوص القائمة على مبدأ المواطنة والمساواة والحرّيّات العامّة. ومن خلال تدقيق واقع التشريعات الداخليّة لدول المشرق، يتبيّن الترجُّح بين ما يطلبه أنصار هذين التيّارَيْن أي الدينيّ والوضعيّ، وهو ما سنبيّنه لاحقًا. وإن لاحظنا أنّ الدين له تأثير كبير في مجال الأحوال الشخصيّة (أ)، يبقى دوره محدودًا في مجالاتٍ أخرى (ب).

أ - في مجال الأحوال الشخصيّة

يُؤثّر الانتماء الدينيّ للقاطنين في هذه المنطقة في وضعهم القانونيّ، فيحتكم المنتمون إلى المسيحيّة لشرائعهم الكنسيّة في مجال الأحوال الشخصيّة، بينما يتمّ إعمال التشريع الإسلاميّ على المسلمين - وبوجهٍ خاصّ المذهب الحنفيّ - أمّا أتباع الطائفتَيْن الدرزيّة والشيعيّة فيحتكمون أيضًا إلى تشريعاتهم الدينيّة الخاصّة بمذهبهم. وتعدّ الحالة المصريّة فريدة من نوعها مقارنة بالدول العربيّة المجاورة، من حيث إلغاؤها للمحاكم الدينيّة في العام ١٩٥٥، من ناحية، وتطبيق الشريعة الإسلاميّة على غير المسلمين في بعض الدعاوى، من ناحية أخرى. ومع ذلك بقيت استقلاليّة غير المسلمين في مجال التشريعات قائمة في مصر، وبالتالي لا يزال لغير المسلمين، من المسيحيّين واليهود، تشريعاتهم الخاصّة على صعيد أحوالهم

=**قضايا جدليّة في الدستور السوريّ (٢) نحو دستور لجميع السوريّين: العروبة والمنظومة الدستوريّة في سوريا**، «المفكّرة القانونيّة»، ٢٤ أيلول/سبتمبر ٢٠١٤، متوافر على الرابط:
http://www.legal-agenda.com/article.php?id=863&folder=articles&lang=ar

الشخصيّة[٢٧١]، ولكن ضمن شروط معيّنة سنعالجها لاحقًا.

وتتوسّع الشريعة الإسلاميّة لتطبّق على غير المسلمين في مجالات عديدة كما هي حال المواريث والوصايا[٢٧٢]. كما تتضمّن قوانين الأحوال الشخصيّة نصوصًا تتعلّق بقضيّة الردّة عن الإسلام والتي غالبًا ما تتبعها انتهاكات حقوقيّة مختلفة تتمثّل خاصّةً بتجريد المرتدّ من الحقوق السياسيّة والمدنيّة؛ فتقضي غالبًا المحاكم بتفريق المرتدّ عن شريكه في الزواج وتُسقط عنه حضانة الأطفال ويتمّ الحجر على أملاكه ويفقد شخصيّته القانونيّة التي تمنحه القدرة على إبرام العقود المختلفة. وفي إطار منع الردّة، غالبًا ما يتعرّض المسيحيّون في مصر للاعتقال والتوقيف لقيامهم بالتبشير الذي تحترم بعض الدول ممارسته بمقتضى الحقّ في حرّيّة التعبير والحرّيّة الدينيّة.

تتعقّد الأمور في ظلّ القضايا المشتركة في مجال الأحوال الشخصيّة، أيْ بين شخصَيْن ينتمي أحدهم إلى الديانة الإسلاميّة. فتهيمن في هذه الحالة الشريعة الإسلاميّة التي تحكم لصالح الطرف المسلم في النزاع في جميع دول المشرق العربيّ، عدا لبنان. فيتمّ إعطاء الزوج المسلم الحضانة، من دون الاكتراث بمصلحة الطفل، حيث تُحرم الأمّ غير المسلمة من هذا الحقّ إذا خُشي أن يألف الطفل غير دين أبيه المسلم أو حتّى المعتنق للإسلام لغاية إسقاط الحضانة عن زوجته. ويُمنع الزواج المختلط والميراث مع اختلاف الدين. فتساهم هذه التشريعات في الأسلمة، حيث يغدو اعتناق الإسلام طريقةً للحصول على حقوق المُواطنة كاملةً، وذلك هربًا من الأحكام المُجحفة في بعض تشريعات غير المُسلمين، ورغبةً في الحصول على بعض منافع القانون الإسلاميّ. فلا يحدث اعتناق الإسلام من أجل الحصول على حضانة طفل فحسب، بل لتيسير إجراءات الطلاق للمسيحيّ أو تمكّنه من الزواج بامرأة ثانية، إلخ[٢٧٣].

تتعرّض المرأة، بموجب التشريعات الدينيّة، الإسلاميّة وحتّى غير الإسلاميّة،

(٢٧١) أنظر أيضا ما نصّ عليه الدستور المصريّ الجديد من استقلاليّة غير المسلمين في مجال الأحوال الشخصيّة.

(٢٧٢) فينصّ القانون المصريّ رقم ٢٥ للعام ١٩٤٤ على أنّه بشأن قوانين الميراث والوصيّة فيسري بشأنها قانون البلاد. وإذا كان المورِّث غير مسلم جاز لورثته أن يتّفقوا على أن يكون التوريث طبقًا لشريعة المتوفّى.

(٢٧٣) أنظر لاحقًا.

للعديد من أوجه التمييز مثل إمكانيّة تعدُّد الزوجات عند المسلمين وسهولة تطليق الرجل المسلم زوجتَه، وعدم مساواتها في الميراث، إلخ[٢٧٤]. كما تُسبّب منظومة الأحوال الشخصيّة انتهاكًا للحريّة الدينيّة لغير المؤمنين بالديانات التوحيديّة أو العلمانيّين وحتّى البهائيّين وغيرهم من المنتمين إلى أقلّيّات دينيّة غير معترف بها رسميًّا؛ نظرًا إلى تطبيق هذه التشريعات الدينيّة عليهم من دون إيمانهم بها، ولاسيّما وأنّ مشرّعي هذه التشريعات رجال دين وليس الدولة الممثّلة للشعب، والتي من المفترض أن تكون صاحبة الحقّ الأساسيّ والحصريّ في التشريع. فتساهم هذه المنظومة بتكريس الطائفيّة وبسيطرة المؤسّسة الدينيّة على المجتمعات، وكذلك تفكّك المجتمع نتيجةً لتطبيق قوانين مختلفة على أبناء الدولة الواحدة، وتشجيع الاحتيال على القانون أو زعزعة الاستقرار القانونيّ الذي يعدّ أحد أهمّ أركان السلم الاجتماعيّ. وبالتالي يبدو ملحًّا إقرار تشريعات مدنيّة موائمة لتطوّرات العصر وتنطبق على الجميع بصرف النظر عن طوائفهم، وهذا حقّ لكلّ مواطن يؤمن برفعة الدين عن السياسة. كما سيساهمُ ذلك في تعزيز احترام حقوق الإنسان والسير قدمًا نحو بناء دول ديموقراطيّة مدنيّة قائمة على مبدأ المساواة بين مواطنيها. لن نطيل الشرح عن القوانين والقرارات في مجال الأحوال الشخصيّة التي سنعالجها بالتفصيل في القسم الثاني من هذا الكتاب.

ب - في مجالات تشريعيّة أخرى

سنعالج بداية الحالة المصريّة ذات التأثير المرتفع للدين على تشريعاتها (١)، قبل أن ننتقل لتسليط الضوء على بقيّة دول المشرق العربيّ (٢).

١. في مصر

ينبغي التوقّف بدايةً على موقف الجهاز القضائيّ المصريّ من تعديل السادات الشهير للعام ١٩٨٠ والذي جعل مبادئ الشريعة الإسلاميّة «المصدر الرئيسيّ للتشريع»، وليس «مصدرًا رئيسيًّا» كما كان معمولًا به قبل هذا التعديل، وذلك لتوضيح مدى تأثّر القوانين المصريّة بالشريعة الإسلاميّة. فقد أثار هذا التعديل جدلًا واسعًا يتعلّق بالآثار المترتّبة عليه وخاصّةً انسحابه ليشمل استبعاد القوانين الوضعيّة كافّة المعمول بها قبل تاريخه والمخالفة لمبادئ الشريعة الإسلاميّة. وقد تدخّلت أعلى

(٢٧٤) أنظر ما سبق.

الهيئات القضائيّة في مصر لحسم هذا الجدل لصالح عدم تطبيق آثار هذه المادّة بشكل رجعيّ، وبغير ذلك كان من الممكن أن تتحوّل مصر إلى دولة ثيوقراطيّة بحتة. فقد جاء في قرار محكمة النقض أنّ «ما نصّ عليه الدستور في المادّة الثانية منه من أنّ الشريعة الإسلاميَّة المصدر الرئيسيّ للتشريع ليس واجب الإعمال بذاته، بل هي دعوة للشارع بأن تكون الشريعة الإسلاميَّة المصدر الرئيسيّ في ما يشرّعه من قوانين». وبالتالي لا يجوز للقضاة استبعاد تطبيق القوانين الوضعيّة المعمول بها قبل تاريخ هذا التعديل[٢٧٥]. وأكّدت المحكمة الدستوريّة العليا ذلك أيضًا حيث رأت أنّ «إلزام المشرّع باتّخاذ مبادئ الشريعة الإسلاميَّة المصدر الرئيس للتشريع وفقًا لما تقضي به المادّة الثانية من الدستور بعد تعديلها في ٢٢ مايو العام ١٩٨٠ - لا ينصرف سوى إلى التشريعات التي تصدر بعد العمل بتعديل المادّة الثانية من الدستور دون غيرها من التشريعات السابقة على ذلك التاريخ، والتي لا يتأتّى إنفاذ حكم الإلزام المشار إليه بالنسبة إليها لصدورها فعلًا في وقت لم يكن فيه هذا القيد قائمًا واجب الإعمال»[٢٧٦]. وقد عزّزت المادّة ١٩١ من الدستور في ذلك الوقت هذا الحكم، حيث جاء فيها أنّ «كلّ ما قرّرته القوانين واللوائح من أحكام قبل صدور هذا الدستور يبقى صحيحًا ونافذًا». ومع ذلك هناك في مصر، وعلى خلاف العديد من دول المشرق العربيّ، بعضُ التشريعات ذات المصدر الدينيّ والمتضمّنة تمييزًا بين المواطنين على أساس الدين، كعدم المساواة بين المواطنين في ما يتعلّق ببناء دُور العبادة وترميمها، وبخاصّةٍ في ظلّ استمرار تطبيق مرسوم الخطّ الهمايونيّ العثمانيّ الذي ألغته الدول المجاورة لمصر. كما يتكرّس التمييز الدينيّ في العمل مثل تولّي المرأة وغير المسلمين وظائفَ قياديّة[٢٧٧].

(٢٧٥) أنظر حكم النقض المدنيّ الصادر في ٢٣ كانون الثاني/يناير ١٩٨٢، الطعن رقم ٢٣٧٠ لسنة ٥١ق.

(٢٧٦) أنظر حكم المحكمة الدستوريّة العليا الصادر في ٤ أيّار/مايو ١٩٨٥، قضيّة رقم ٢٠ لسنة ١ق. ويذكر أنّ هذا الحكم يتعلّق بالفوائد المنصوص عليها في الموادّ ٢٢٦ إلى ٢٣٣ من القانون المدنيّ والتي يمكن أن تكوّن أحد أشكال الربا المحرّم بمقتضى الشريعة الإسلاميَّة.

(٢٧٧) يُذكر أنّه قد تمّ حديثًا رفع بعض التقييدات المتعلّقة بتسلّم المرأة مناصبَ رياديّة في السلك القضائيّ، انظر: **المجلس الأعلى للقضاء المصريّ يوافق على تعيين قاضيات في رئاسة المحاكم**، المفكّرة القانونيّة، ٢٦ شباط/فبراير ٢٠١٥، متوافر على الرابط: http://www.legal-agenda.com/reportsarticle.php?id=298&folder=reports&lang=ar

يُعاني أيضًا المنتمون إلى الأقلّيّات الدينيّة المحظورة، أو ما يسمّون بأتباع الأديان غير السماويّة، أشدّ المعاناة في ظلّ إنكار حقّهم في الوجود القانونيّ مع ما يتبعه من انتهاكات صارخة لحقوقهم المدنيّة والسياسيّة المختلفة. فتحظّر السلطات في مصر أيّ مظاهر لاحتفالات غير أتباع الأديان المعترف بها في مناسباتهم الدينيّة وتمنّعهم من القيام بشعائر أديانهم. وقد عانى البهائيّون منذ عقود من أشدّ أنواع التمييز الدينيّ الذي شرعنه قانون رقم ٢٦٣ للعام ١٩٦٠، الصادر من طرف الرئيس المصريّ الراحل جمال عبد الناصر. فقد حظّر هذا القانون عليهم ممارسة شعائرهم الدينيّة وذهب إلى حلّ محافلهم وجمعيّاتهم ومصادرة ممتلكاتها. وقد أعقبه العديد من الاعتداءات على هذه الأقلّيّة بما في ذلك عمليّات اعتقالهم وتعذيبهم وغيرها من ضروب التمييز في سجلّات الأحوال المدنيّة سواء أكان بفرض هويّة دينيّة على البهائيّين أو بمنعهم من الحصول على الوثائق الضروريّة كشهادات الوفاة والزواج والطلاق، إلخ. كما كرّست في ما بعد العديد من الأحكام القضائيّة لانتهاكات حقوق البهائيّين وخاصّةً ما صدر عن المحكمة الإداريّة العليا العام ٢٠٠٦ من تأكيد لرئيسها على أنّ «الشريعة لا تسمح بحرّيّة الاعتقاد إلّا للمنتسبين إلى الديانات المعترف بها»[٢٧٨].

يبدو مع ذلك واضحًا أنّ الشريعة لا تؤدّي في بعض المجالات إلّا دورًا ثانويًّا، حيث يقتصر إعمالها على حالات غياب النصّ القانونيّ الواجب التطبيق[٢٧٩]. فتنصّ الفقرة الثانية من المادّة الأولى من القانون المدنيّ المصريّ رقم ١٣١ للعام ١٩٤٨ أنّه «إذا لم يوجد نصّ تشريعيّ يمكن تطبيقه، حكم القاضي بمقتضى العرف، فإذا لم يوجد، فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلاميّة، فإذا لم توجد فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعيّ وقواعد العدالة».[٢٨٠] وهذا القانون المدنيّ بمجمله غير متأثّر إلى حدّ كبير

(٢٧٨) «المبادرة المصريّة للحقوق الشخصيّة» المصرّيون البهائيّون وسياسة الإلغاء»، ٢٠٠٩، متوافر على الرابط التالي: http://eipr.org/report/2009/12/06/260/266

(٢٧٩) يقول حسن حسن منصور، نائب رئيس محكمة النقض المصريّة، بأنّ أغلب التشريعات المصريّة ليس لها أيّ صلة بالأديان، باستثناء فرع الأحوال الشخصيّة. حسن حسن منصور، «الإسلام يحترم شرائع غير المسلمين»، مجلّة **الأزهر**، مجمع البحوث العلميّة، مصر، أيلول/سبتمبر ٢٠١١، ص١٧٣٨.

(٢٨٠) ولا يمكن تطبيق ذلك في الميدان الجنائيّ عملًا بمبدأ لاجريمة ولاعقوبة إلّا بنصّ قانونيّ (منصوص على هذا المبدأ في العديد من التشريعات كما في المادّة ٦٦ من دستور مصر للعام ١٩٧١)، وبالتالي لا يمكن إعمال الحدود الإسلاميّة من دون استصدار القوانين اللازمة لذلك.

بالشريعة الإسلاميّة، وإن كان فيه بعض الأحكام المستلهمة منها كبطلان «كلّ اتّفاق خاصّ بمقامرة أو رهان» (المادّة ٧٣٩)، ونظريّة التعسّف في استعمال الحقّ (المادّة ٥) والتي يمكن أن تستنبط من الآية ١٩٩ من سورة الأعراف[٢٨١]. كما ثمّة بهذا القانون بعضُ الأحكام الأخرى التي يمكن استباطها من الشريعة ومن الأحكام الوضعيّة على حدّ سواء، كما في ما يخصّ حرّيّة التعاقد وحرمة الملكيّة الخاصّة وضرورة الوفاء بالعقود وتصرّفات المريض مرض الموت[٢٨٢]. بل وتخالف بعض بنود القانون المدنيّ المصريّ صراحةً مبادئ الشريعة كما في إجازتها للفوائد في العقود التجاريّة (انظر المادّتَيْن ٢٣٢-٢٣٣). ويلخّص السنهوري هذا القانون بقوله: «إنّ القانون المصريّ الجديد (المدنيّ) يمثّل الثقافة المدنيّة الغربيّة أصدق تمثيل. يمثّلها في أحدث صورة من صورها». ويضيف السنهوري أنّه «استخلاص ما وصلت إليه الثقافة المدنيّة الغربيّة في آخر تطوّراتها، وهذا ما تحقّق بالقانون المدنيّ المصريّ (...)»[٢٨٣].

٢. في الدول الأخرى

تؤثّر الشريعة الإسلاميّة في كلّ من سورية والأردنّ في مجالات مشابهة للحال في مصر، وإن كان بدرجة أقلّ تشدّدًا لما هو عليه في ذلك البلد[٢٨٤]. فينطبق حظر

(٢٨١) تنصّ هذه الآية على الآتي: «خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين».

(٢٨٢) أنظر على سبيل المثال الموادّ التالية من القانون المدنيّ المصريّ: ٤٧٧،٤٧٨، ٨٠٧، ٩١٦. ويؤكّد الفقيه المصريّ طارق البشرى أنّ القانون المدنيّ السابق كان قد أسقط الشريعة بوصفها أحد مصادر القانون. أنظر طارق البشرى، «الوضع القانونيّ بين الشريعة الإسلاميَّة والقانون الوضعيّ»، مجلّة **الأزهر**، مجمع البحوث العلميّة، مصر، أيلول/سبتمبر ٢٠١١، ص١٦١٨.

(٢٨٣) عبد الرزّاق أحمد السنهوري، «القانون المدنيّ العربيّ»، مجلّة **القضاء** (نقابة المحامين في العراق)، العددان ١-٢، أيلول/سبتمبر ١٩٦٢. نقله طارق البشرى، **المرجع السابق**، ص١٦١٩.

(٢٨٤) يلخّص البشرى لما آلت إليه الأوضاع اليوم من ناحية الوضع القانونيّ في الدول العربيّة، فيؤكّد أنّه «وفيما عدا مجال الأحوال الشخصيّة - وفي غير أقطار الجزيرة العربيّة - نجد نوعًا من سيادة التشريعات الآخذة عن الغرب في مجال قانون العقوبات، وقانون التجارة، ونظم المحاكم. ويبقى - بعد ذلك - مجال القانون المدنيّ في غير أقطار الجزيرة العربيّة، وهو ينقسم إلى قسمين: الأوّل يصدر عن الثقافة المدنيّة الغربيّة، كمصر وسوريا ولبنان وليبيا (...). والثاني، زواج بين الثقافة المدنيّة الغربيّة وبين مبادئ الشريعة الإسلاميَّة. والتجربة الرائدة في هذا هي تجربة العراق، ثمّ تجربة الأردنّ (مزاوجة بين القانون المصريّ والمجلّة (...)». طارق البشرى، **مرجع سابق**، ص١٦٢٠-١٦٢١.

الانتماء إلى الأديان غير السماويّة المشار إليه في مصر على هاتين الدولتين(٢٨٥)، ويُقيّد فيهما أيضًا وصول غير المسلمين والمرأة إلى مناصب رياديّة(٢٨٦).

كالحال في مصر، تتّسم المنظومة القانونيّة لدول المشرق العربيّ بوجود العديد من القوانين، كالتجاريّة والمدنيّة والجنائيّة، ذات الأصول الأجنبيّة. فهذه المنظومة القانونيّة شديدة التأثّر ببعض التشريعات الأنجلو-سكسونيّة والسويسريّة والفرنسيّة والألمانيّة(٢٨٧) نصّت العديد من قوانين هذه الدول على المساواة بين المواطنين من دون تفرقة على أساس الدين أو الجنس(٢٨٨)، الأمر الذي لا يمكن اعتماده في نظام الدولة الدينيّة البحتة. فالقانون المدنيّ السوريّ(٢٨٩) وضعيّ بأغلبه، ومع ذلك ورد فيه ذكر للشريعة الإسلاميَّة في بعض موادّه. فتنصّ المادّة الأولى من هذا القانون على أنّ: «١- تسري النصوص التشريعيَّة على جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في لفظها أو في فحواها. ٢- فإذا لم يوجد نصّ تشريعيّ يمكن تطبيقه، حكم القاضي بمقتضى مبادئ الشريعة الإسلاميَّة، فإذا لم توجد، فبمقتضى العرف، وإذا لم يوجد، فبمقتضى مبادئ القانون الطبيعيّ وقواعد العدالة». . وتضيف المادّة ٣٤ أنّه: «يسري في شأن المفقود والغائب الأحكام المقرّرة في قوانين خاصّة. فإن لم توجد فأحكام الشريعة الإسلاميَّة». وتُشير الفقرة الأولى من المادّة ٨٣٦ إلى أنّ «تعيين الورثة، وتحديد أنصبائهم في الإرث، وانتقال أموال التركة إليهم، تسري في شأنها أحكام الشريعة الإسلاميَّة والقوانين الصادرة في شأن الإرث والانتقال». وتُضيف المادّة ٨٧٦ أنّه: «تسري على الوصيّة أحكام الشريعة الإسلاميَّة والقوانين الصادرة في شأنها». وتجدر الإشارة إلى تشابه موادّ القانونَيْن المدنيَّين في كلّ من سورية ومصر، وبذلك يحتوي القانون المدنيّ السوريّ لنظريّات وأحكام مستقاة من الشريعة الإسلاميَّة كنظريّة التعسّف في استعمال الحقّ (انظر المادّة ٦)(٢٩٠).

(٢٨٥) يُذكر أنّ معاناة بهائيّي الأردنّ أقلّ منها في مصر. فثمّة للمنتمين إلى هذه الأقليَّة مقابر وأماكن عبادة خاصّة بهم في الأردنّ، ولكن على مستوى محدود للغاية.

(٢٨٦) أنظر سابقًا في ما يتعلّق بدين كلّ من رئيس الدولة في سورية والملك في الأردنّ.

(٢٨٧) أنظر عبد الرزّاق السنهوري، **الوسيط في شرح القانون المدنيّ**، الجزء الأوّل، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربيّة، القاهرة، ١٩٨١، ص٥٠ وما بعد.

(٢٨٨) أنظر سابقًا.

(٢٨٩) صادر بالمرسوم التشريعيّ رقم ٨٤، بتاريخ ١٨ أيّار/مايو ١٩٤٩. وقد تمّ نقل أغلبه عن القانون المدنيّ المصريّ وبعض أحكامه عن قانون الموجبات اللبنانيّ.

(٢٩٠) أنظر سابقًا.

في المقابل يُلاحَظ في **لبنان** انخفاض كبير في مستوى هيمنة التشريعات الإسلاميَّة والتي وإن طبّقت تقتصر على المسلمين من اللبنانيّين. فمثلًا يطبّق هذا البلد «قانون الموجبات والعقود» الذي يحكم موضوع المعاملات المدنيّة والذي كان قد اعتُمد بدلًا من مجلّة **الأحكام العدليّة**(٢٩١). هذه الأخيرة مستقاة من الفقه الحنفيّ، كانت مطبّقة حتّى العام ١٩٤٩ في سورية (تاريخ اعتماد القانون المدنيّ السوريّ)، بينما «قانون الموجبات والعقود» ذو مرجعيّة أوروبيّة تمّ استصداره في ٩ آذار/مارس العام ١٩٣٢ طوال فترة الانتداب الفرنسيّ.

وفي **الأردنّ**، استمرّ العمل بمجلّة **الأحكام العدليّة** المذكورة إلى حين استصدار القانون المدنيّ الأردنيّ رقم ٤٣ للعام ١٩٧٦(٢٩٢). تنصّ المادّة الثانية، فقرة ٢ من هذا القانون الأخير: «فإذا لم تجد المحكمة نصًّا في هذا القانون حكمت بأحكام الفقه الإسلاميّ الأكثر موافقة لنصوص هذا القانون، فإن لم توجد فبمقتضى مبادئ الشريعة الإسلاميَّة». وتنصّ المادّة الثالثة على أن «يرجع في فهم النصّ وتفسيره وتأويله ودلالته إلى قواعد أصول الفقه الإسلاميّ». . وتضيف الفقرة الثانية من المادّة ١٠٨٦ أنّ «تعيين الورثة وتحديد أنصبتهم في الإرث وانتقال التركة يخضع لأحكام الشريعة الإسلاميَّة». . وكذا الحال في المادّة ١١٢٦ التي تنصّ على أن «تسري على الوصيّة أحكام الشريعة الإسلاميَّة والنصوص التشريعيّة المستمدَّة منها». وبمقتضى المادّة ١٢٤٤: «تسري على شروط صحّة الوقف وشروط الواقف وقواعد الاستحقاق أحكام الشريعة الإسلاميَّة والقوانين الخاصّة بالوقف». وكحال الوضع في سورية ومصر، هناك في الأردنّ بعض النصوص التشريعيّة الأخرى التي تُشير إلى مصطلحات دينيّة كما ورد في قانون اللجنة الأولمبيّة الأردنيّة رقم ١٣ للعام ٢٠٠٧ والذي ينصّ على تكريس مبدأ الخلق والقيم العربيّة والإسلاميَّة(٢٩٣).

أخيرًا تجدر الإشارة إلى أنّ هيمنة الشريعة الإسلاميَّة قد تكون ذات طابع سلبيّ،

(٢٩١) تجدر الإشارة إلى أنّه لا تزال بعض أحكام هذه المجلّة معمولًا بها في لبنان ولكن في مجالات ضيّقة للغاية كأحكام مرض الموت والحجر على السفهاء والصغار والمعتوهين والمجانين. أنظر صبحي المحمصاني، **الأوضاع التشريعيّة في الدول العربيّة؛ ماضيها وحاضرها**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨١، ص٢٦٠ وما بعدها.

(٢٩٢) نصّ هذا القانون في الفقرة الأولى من مادّته ١٤٤٨ على أن «يلغى العمل بما يتعارض مع أحكام هذا القانون من مجلّة الأحكام العدليّة».

(٢٩٣) أنظر المادّة ٤، ١ (ب).

وما نقصده هو عدم القيام بتشريع قوانين تتعارض بشكل واضح مع مبادئ هذه الشريعة[٢٩٤]. وفي الإطار نفسه تؤدّي الشريعة دورًا مهمًّا في جوانب الحياة العامّة كافّة تقريبًا وخاصّةً في تحديد ما هو حلال أو حرام في المجتمع كتقييد حريّة التعبير عندما تتعلّق بنقد الأديان وتحريم الربا والخمور والإفطار في الأماكن العامّة في أثناء أوقات الصيام، إلخ.

وفي مقارنة بين دول المشرق موضوع هذا الكتاب، نستنتج ممّا سبق أنّ الاتّجاهات غير الدينيّة للدولة السوريّة تبعدها عن مصطلح الدولة الإسلاميّة، بينما أسلمة التشريعات المصريّة إلى مستوى عالٍ يقرّبها من هذا المصطلح. أمّا عن تأثير الإسلام في الأردنّ فيبدو أنّه في حالة وسطيّة بين مصر وسورية. وأخيرًا، تبقى الحالة اللبنانيّة هي الأبعد عن الدولة الإسلاميّة نتيجةً لعدم وجود أيّ هيمنة سياسيّة وقانونيّة للدين الإسلاميّ، ولتأكيد دستوره ولو ضمنيًّا على علمانيّة الدولة. ومع ذلك، لا يمكننا أن نقول بأنّ الدولة اللبنانيّة علمانيّة لما لتأثير الأديان والطوائف فيها، وفي هذا الصدد يقول الكاتب بن عاشور بأنّ الدولة اللبنانيّة هي علمانيّة في القمّة وطائفيّة في القاعدة[٢٩٥]. ويبقى أخيرًا التساؤل في إطار الإصلاحات الدستوريّة والتشريعيّة المقبلة عن التوازنات بين مفاهيم حقوق الإنسان الحديثة من ناحية، ودور الدين والشريعة الإسلاميّة من ناحية ثانية. وتجدر الإشارة إلى التجربة الدستوريّة الفريدة في تونس التي اتّفق فيها الأطراف على اعتبار الإسلام دينًا للدولة في مقابل انحسار دور الشريعة الإسلاميّة وتعزيز الالتزام بالمعايير الدوليّة لحقوق الإنسان بما في ذلك المساواة بين الرجل والمرأة وحريّة المعتقد. بينما لا تبدو الدساتير المصريّة الأخيرة المعتمدة في إطار الحراك الشعبيّ طوال السنوات الأخيرة ممهّدة لمرحلة جديدة من الاستقرار وبناء دعائم دولة المواطنة وخاصّةً في ظلّ عدم التوافق السياسيّ والرضا الشعبيّ الكافي والتأثير الدينيّ الواضح فيها. أمّا في الحالة السوريّة فلا ينبغي أن يُعطى الإسلام دورًا مُهيمنًا وذلك لما لاختلاف مكوّنات هذا البلد عن كلّ من مصر والأردنّ وأيضًا تونس. وبالتالي يشكّل إعطاء الإسلام في سورية دورًا مُهيمنًا أمرًا ذا حساسيّة بالغة للكثير من المنتمين إلى الأقليّات الدينيّة والعرقيّة وغيرهم من العلمانيّين.

(٢٩٤) للمزيد من المعلومات انظر عصام أنور سليم، **هيمنة مبادئ الشريعة الإسلاميّة على القانون المدنيّ**، منشأة المعارف بالإسكندريّة، مصر، ١٩٩٦، ص١١.

(٢٩٥) BEN ACHOUR, in *Lectures contemporaines du droit islamique*, p. 119.

■ الفرع الثاني: الشرعة الدوليّة لحقوق الإنسان في مواجهة التشريعات الداخليّة

سبق أن رأينا مشاركة دول المشرق العربيّ في الأعمال التحضيريّة المتعلّقة بإعداد المواثيق الدوليّة لضمان احترام حقوق الإنسان مثل حرّيّة الاعتقاد ومبدأ المساواة بين المواطنين، وقد صادقت على أغلبها؛ وبالتالي فهي ملزمة بضمان تطبيق أحكامها، حتّى في حال تغيير الأنظمة الحاكمة. سنعالج بدايةً القواعد الناظمة للعلاقة بين الشرعة الدوليّة لحقوق الإنسان والتشريعات الداخليّة بوجهٍ عامّ (أوّلًا) قبل أن ننتقل إلى تبيان وضعيّة هذه الشرعة ودورها في تشريعات دول المشرق العربيّ (ثانيًا).

أوّلًا: المبادئ الدوليّة للعلاقة بين الشرعة الدوليّة لحقوق الإنسان والتشريعات الداخليّة

يترتّب عن المصادقة على الاتّفاقيّات الدوليّة مبدآن رئيسيّان: أن تعترف هذه الدول بسموّ القانون الدوليّ على التشريعات الداخليّة، من ناحية (أ)، وأن يتمّ ضمان فعّاليّة هذه الاتّفاقيّات وإدراج أحكامها في التشريعات الداخليّة، بما في ذلك الدساتير، من ناحية أخرى (ب).

أ - مبدأ سموّ التشريعات الدوليّة على التشريع الداخليّ

إنّ العلاقة بين القانون الدوليّ والوطنيّ هي قضيّةٌ تقليديّةٌ وذات أهمّيّة كبرى. فتعتمد فعّاليّة المعاهدات الدوليّة على قيمتها إزاء التشريعات الداخليّة، ولاسيّما تفوّق معاييرها في حالة التعارض بينهما. ويُعدُّ مبدأ سموّ القانون الدوليّ على القانون الداخليّ أحد أهمّ المبادئ الدوليّة، وهذا ما تطرّقت إليه محكمة العدل الدوليّة الدائمة منذ عقود؛ وذلك في أكثر من رأي استشاريّ، وخاصّة منها المؤرّخ بالرابع من شباط/فبراير ١٩٣٢ والتي أعلنت فيه أنّه لا يمكن دولةً أن تتذرّع بنصوص دستورها لتفادي تطبيق الالتزامات المفروضة عليها بمقتضى قواعد القانون الدوليّ أو المعاهدات السارية[٢٩٦]. وعلى غرار ذلك، نصّت المادّة ٢٧ من «اتّفاقيّة ڤيينّا لقانون المعاهدات»[٢٩٧] على أنّه: «لا يجوز

(٢٩٦) CPJI, Affaire Traitement des nationaux polonais à Dantzig, avis consultatif, Série A/B, n° 44, p. 24.

(٢٩٧) إعتمدت في إطار الأمم المتّحدة ودخلت حيّز النفاذ في ٢٧ كانون الثاني/يناير ١٩٨٠. عن هذه=

لطرف في معاهدة أن يحتجّ بنصوص قانونه الداخليّ كمبرّر لإخفاقه في تنفيذ المعاهدة»(٢٩٨). كما تتطلّب بعض الاتّفاقيّات صراحةً تعديل تشريعات الدول الأطراف أو إلغاء ما هو متعارض معها كما هو حال الاتّفاقيّة الدوليّة للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصريّ التي تنصُّ على أن «تتّخذ كلّ دولة طرف تدابير فعّالة لإعادة النظر في السياسات الحكوميّة القوميّة والمحليّة، ولتعديل أو إلغاء أو إبطال أيّة قوانين أو أنظمة تكون مؤدّية إلى إقامة التمييز العنصريّ أو إلى إدامته حيثما يكون قائمًا»(٢٩٩). هذا وأدركت مختلف لجان حقوق الإنسان التابعة للأمم المتّحدة أهميّة توضيح هذه المسألة من قِبَل الدول الأعضاء، فغالبًا ما تتطرّق هذه اللجان في قائمة مسائلها وفي توصيّاتها إلى هذا المبدأ(٣٠٠). وفي هذا الإطار خصّصت اللجنة المعنيّة بالحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة ملفًّا يتعلّق بالالتزام المترتّب على عاتق الدول الأطراف لضمان تطبيق العهد على المستوى الوطنيّ. فقد أشارت هذه اللّجنة إلى أنّه ينبغي أن تُنظَّمَ القضايا المتعلّقة بتنفيذ العهد على المستوى الوطنيّ بموجب المادّة (٢٧) من اتّفاقيّة «فيينّا» المذكورة في ما سبق(٣٠١).

بالنتيجة، يجب أن تسود الاتّفاقيّات الدوليّة على القوانين الوطنيّة، ومع ذلك تختلف بحسب الدول الطرق المُعتمَدة لجعل المعاهدات سائدةً على القوانين الوطنيّة. إنَّ بعض دساتير الدول تعترف بتفوُّق المعاهدات، بينما تتطلّب أخرى اعتماد قوانين

=المعاهدة وعن مواقف الدول العربيّة منها انظر، الصادق شعبان، «الحقوق السياسيّة للإنسان في الدساتير العربيّة»، في: **حقوق الإنسان: دراسات تطبيقة عن العالم العربيّ**، المجلّد الثالث، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٩، ص١٥٨.

(٢٩٨) كما تنصّ الفقرة الأولى من المادّة ٤٦ من هذه المعاهدة والمتعلّقة ببطلان المعاهدات، على التالي: «ليس للدولة أن تحتجّ بأنّ التعبير عن رضاها الالتزام بالمعاهدة قد تمّ بالمخالفة لحكم في قانونها الداخليّ يتعلّق بالاختصاص بعقد المعاهدات كسبب لإبطال هذا الرضا إلّا إذا كانت المخالفة بيّنة وتعلّقت بقاعدة أساسيّة من قواعد القانون الداخليّ».

(٢٩٩) المادّة الثانية، الفقرة الأولى، ج.

(٣٠٠) طلبت لجنة حقوق الطفل بوضوحٍ في توجيهاتها للدول الإشارة إلى مكانة الاتّفاقيّة في القانون الوطنيّ. أنظر:

Guillemett MEUNIER, *L'application de la Convention des Nations Unies relative aux droits de l'enfant dans le droit interne des états parties*, L'Harmattan, Paris, 2002, p. 115.

(٣٠١) اللجنة المَعنِيَّة بالحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة، مشروع الملاحظات العامّة رقم (٩)، ٢٨ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٩٨، E/C ٢٤/١٢/١٩٩٨، الفقرة (٣).

محدَّدةٍ لإعطاء معاهدة دوليّة - وإنْ تمَّ المُصادقة عليها - قوّة القانون الوطنيّ. وهناك دولٌ أخرى لا تعترف بأولويّة الاتّفاقيّات الدوليّة إلّا بالنسبة إلى القوانين السابقة؛ في حين تظلُّ القوانين اللاحقة سائدةً على أحكام المعاهدات. وسنرى أنّ الغموض يكتنف التشريعات الداخليّة لدول المشرق العربيّ في ما يتعلّق بمبدأ سموّ القانون الدوليّ على القانون الداخليّ حيث تبرز الصعوبة الأساسيّة في التعارض ما بين بعض ما ورد في الشريعة الإسلاميّة وبعض نصوص القانون الدوليّ، من ناحية، وغياب الإرادة السياسيّة لحكّام هذه الدول التي تضمن ديمومتها انتهاكات حقوق الإنسان، من ناحية أخرى.

ب - إدراج أحكام الاتّفاقيّات في التشريعات الداخليّة وضمان فعّاليّتها

فضلًا عن مبدأ سموّ القانون الدوليّ، ولكي يتمّ ضمان تنفيذ الاتّفاقيّات الدوليّة، فإنّه لا بدّ من أن يتمّ إدراج أحكامها في القوانين الداخليّة للدول الأطراف والتي يجب أيضًا أن تتّخذ الإجراءات اللازمة لضمان هذا التنفيذ. فيتوجّب أوّلًا نشر نصّ المعاهدة في الجريدة الرسميّة للدول الأطراف. كما سترشد الإعلانات والاتّفاقيّات الدوليّة الدول الأطراف عند تبنّيها لتشريعاتها المحلّيّة وبرامجها السياسيّة بما ينسجم مع مضمون هذه المواثيق. يتوجّب أيضًا على هذه الدول استصدار المراسيم والتشريعات المختلفة وأيضًا تعديل القوانين القائمة بما ينسجم مع مضمون الاتّفاقيّات الدوليّة. وبهذا يتحقّق الهدف الأساسيّ من وجود هذه الاتّفاقيّات المتعلّقة بحقوق الإنسان أي تطبيقها على المستوى المحلّيّ(٣٠٢). وتؤكّد لجان حقوق الإنسان التابعة للأمم المتّحدة حقّ المواطنين بالتذرّع بنصوص المعاهدات أمام الجهاز القضائيّ للدول الأطراف(٣٠٣)، وهو ما يعطي الاتّفاقيّة مكانة القانون الداخليّ، بل ويجعلها جزءًا منه(٣٠٤). وفي هذا الصدد تؤكّد المادّة الثانية، الفقرة ٣، أ من العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق السياسيّة والمدنيّة أن تتعهّد كلّ دولة طرف «بتوفير سبيل فعّال للتظلّم لأيّ

(٣٠٢) Claudia SCIOTTI-LAM, *L'applicabilité des traités internationaux relatifs aux droits de l'homme en droit interne*, Bruylant, Bruxelles, 2004, p. 47.

(٣٠٣) أنظر اللجنة المَعنِيَّة بالحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة، الملاحظات العامّة رقم (٩)، **مرجع سابق**، الفقرة (٣).

(٣٠٤) تؤكّد أيضًا المادّة الثامنة من الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان أنّه «لكلّ شخص الحقّ في أن يلجأ إلى المحاكم الوطنيّة لإنصافه عن أعمال فيها اعتداء على الحقوق الأساسيّة التي يمنحها له القانون».

شخص انتُهكت حقوقه أو حريّاته المعترف بها في هذا العهد، حتّى لو صدر الانتهاك عن أشخاص يتصرّفون بصفتهم الرسميّة». وبهذا تساهم إتاحة إمكانيّة اللجوء إلى المحاكم الوطنيّة في ضمان احترام الحقوق المنصوص عليها في الاتّفاقيّات وتعزّز من مبدأ إدراج هذه الحقوق في القوانين الداخليّة(٣٠٥).

هذا وتتطلّب بعض الاتّفاقيّات الدوليّة صراحةً من الدول الأطراف اتّخاذ إجراءات من أجل ضمان تطبيق أحكام الاتّفاقيّة وحتّى تأمين نوع من التمييز الإيجابيّ لصالح بعض الفئات المهمّشة التي قد تكون من المنتمين إلى الأقليّات. فبحسب الفقرة الثانية من المادّة الثانية من الاتّفاقيّة الدوليّة للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصريّ، «تقوم الدول الأطراف، عند اقتضاء الظروف ذلك، باتّخاذ التدابير الخاصّة والملموسة اللازمة، في الميدان الاجتماعيّ والميدان الاقتصاديّ والميدان الثقافيّ والميادين الأخرى، لتأمين النماء الكافي والحماية الكافية لبعض الجماعات العرقيّة أو للأفراد المنتمين إليها، على قصد ضمان تمتّعها وتمتّعهم التامّ المتساوي بحقوق الإنسان والحرّيّات الأساسيّة. ولا يجوز في أيّة حال أن يترتّب على هذه التدابير، كنتيجة لذلك، إدامة أيّة حقوق متفاوتة أو مستقلّة تختلف باختلاف الجماعات العرقيّة بعد بلوغ الأهداف التي اتّخذت من أجلها». وتؤكّد لجان حقوق الإنسان الأمميّة أيضًا التزام الدول الأطراف باتّخاذ التدابير اللازمة لضمان ممارسة جميع الحقوق المنصوص عليها في الاتّفاقيّات(٣٠٦)، حيث يبقى هذا الالتزام قائمًا على الرغم من خلوّ الاتّفاقيّة من نصّ صريح به. فقد أكّدت محكمة العدل الدوليّة الدائمة في رأي استشاريّ يعود إلى ٢١ شباط/فبراير ١٩٢٥ بأنّه يتوجّب على الدولة التي تتعهّد بالتزامات دوليّة بإجراء التعديلات الضروريّة على تشريعاتها بما يضمن تنفيذ هذه الالتزامات(٣٠٧).

---

(٣٠٥) Claudia SCIOTTI-LAM, *op. cit.*, p.58.

(٣٠٦) Observation sur les Mesures d'application générale de la Convention relative aux droits de l'enfant (art. 4, 42 et 44, paragraphe 6), n° 5 (2003), CRC/GC/2003/5, 27 novembre 2003, p. 2.

(٣٠٧) CPJI, Affaire Echanges de populations grecques et turques, avis consultatif, Série B, n° 10, p. 20.

ثانيًا: دور الشرعة الدوليّة لحقوق الإنسان في تشريعات دول المشرق العربيّ

تختلف طبيعة العلاقة بين القوانين الدوليّة والداخليّة بحسب الدول العربيّة، وغالبًا لا يتمُّ التأكيد بطريقةٍ واضحةٍ على مبدأ سموّ القانون الدوليّ في التشريعات المحلّيّة لدول المشرق العربيّ. هذا وتُشير بعض الدساتير العربيّة صراحةً إلى سموّ القانون الدوليّ على الداخليّ(٣٠٨)، بينما تمنح دساتير أخرى الاتّفاقيّة الدوليّة قوّة القانون. فتنصُّ ديباجة الدستور اللبنانيّ على أنّ «لبنان عضوٌ مؤسّس وعامل في منظّمة الأمم المتّحدة وملتزم مواثيقها والإعلان العالميّ لحقوق الإنسان وتجسّد الدولة هذه المبادئ في جميع الحقوق والمجالات دون استثناء»(٣٠٩). وبحسب المادّة ٥٢ من هذا الدستور، يخوّل رئيس الجمهوريّة إبرام المعاهدات ويشترط في بعض الحالات مصادقة مجلس النوّاب. وتؤكّد العديد من الاجتهادات القضائيّة في لبنان أنّ الاتّفاقيّة الدوليّة تسمو على التشريع الداخليّ في حال التعارض بينهما(٣١٠).

لا يعترف الدستور السوريّ الجديد، كحال السابق، بسموّ المواثيق الدوليّة المُصادَق عليها على القوانين الداخليّة(٣١١). هذا وقد جعل المرسوم التشريعيّ رقم ٣، الذي انضمّت بموجبه سورية إلى العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة في ٢١ نيسان/أبريل ١٩٦٩، هذا العهد بمنزلة التشريع الداخليّ. وهو أمر غير كافٍ حيث تسمو الاتّفاقيّة في هذه الحالة فقط على القوانين السابقة لإقرارها. أمّا القوانين اللاحقة فتلغي بنودها عند التعارض بينهما. فتُعدُّ القوانين الصادرة بعد تاريخ إقرار المعاهدات والمتعارضة معها مبرّرًا لاستبعادها بمقتضى المبدأ القانونيّ القائل بأنّ أحكام القوانين اللاحقة تلغي القوانين السابقة في حال التعارض بينهما(٣١٢). هذا وقد أقرّت الغرفة

---

(٣٠٨) أنظر على سبيل المثال دستور المملكة المغربيّة. أنظر أيضًا الصادق شعبان، **مرجع سابق**، ص١٦٤-١٦٥.

(٣٠٩) وقد تمّ إدراج هذه الفقرة بموجب التعديل الذي طرأ على الدستور في العام ١٩٩٠.

(٣١٠) Moulay RACHID ABDERRAZAK, *Les droits de l'enfant dans les conventions internationales et les solutions retenues dans les pays arabo-musulmans*, Recueil des cours/Académie de droit international de La Haye, 1997, p.56.

(٣١١) يكتفي الدستور السوريّ بالتطرّق في موادّه إلى صلاحيّة مختلف الأجهزة الحكوميّة في المصادقة وإقرار المعاهدات. أنظر الموادّ ٧١ و١٠٤ من دستور العام ١٩٧١ والموادّ ٧٥ و١٠٧ من الدستور الحاليّ للعام ٢٠١٢.

(٣١٢) تنصّ على سبيل المثال المادّة الثانية من القانون المدنيّ المصريّ رقم ١٣١ للعام ١٩٤٨ بتاريخ=

المدنيّة في محكمة النقض في أحد قراراتها أنّ «المحاكم الوطنيّة لا تطبّق المعاهدات تأسيسًا على أنّ الدولة قد التزمت دوليًّا بتطبيقها، وإنما باعتبارها أصبحت جزءًا من قوانين الدولة الداخليّة. وإذا وجد تعارض بين أحكام المعاهدة وأحكام قانون داخليّ، فإنّ على المحكمة الوطنيّة أن تطبّق أحكام المعاهدة الدوليّة مرجّحة حكمها على القانون الداخليّ»(٣١٣). كما هناك بعضُ القوانين التي يُشار فيها صراحةً إلى مسألة العلاقة بالمنظومة الدوليّة كما هو حال القانون المدنيّ السوريّ الذي تنصّ مادّته ٢٥ على عدم سريان أحكام الموادّ السابقة أوالمخالفة لمعاهدة دوليّة نافذة في سورية، إضافةً إلى أنّ قانون أصول المحاكمات في سورية قد نصّ في المادّة ٣١١ منه على أنّ: «العمل في القواعد المتقدّمة لا يخلّ بأحكام المعاهدات المعقودة والتي تعقد بين سورية وغيرها من الدول في هذا الشأن».

أمّا في مصر فتعدُّ المادّة ١٢٥ من دستور العام ١٩٦٤ ومن بعدها المادّة ١٥١ من دستور العام ١٩٧١ أنّ الاتّفاقيّات بمثابة القانون الداخليّ وذلك بعد إتمام الإجراءات الدستوريّة الخاصّة بذلك. فقد أوردت الفقرة الأولى من هاتَيْن المادّتَيْن على أنّ: «رئيس الجمهوريّة هو المنوط به إبرام الصكوك الدوليّة وإبلاغها لمجلس الشعب بما يتناسب من البيان، وتكون للاتّفاقيّة قوّة القانون بعد إبرامها والتصديق عليها ونشرها وفقًا للأوضاع المقرَّرة». هذا وقد نُشر العهد الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة بالجريدة الرسميَّة للبلاد في ١٥ نيسان/أبريل ١٩٨٢ وبذلك اكتسب قوّة القانون

=٢٩/٧/١٩٤٨ على أنّه: «لا يجوز إلغاء نصّ تشريعيّ إلّا بتشريع لاحق ينصّ صراحة على هذا الإلغاء، أو يشتمل على نصّ يتعارض مع نصّ التشريع القديم، أو ينظّم من جديد الموضوع الذي سبق أن قرّر قواعده ذلك التشريع».

(٣١٣) قرار رقم ٣٦٦/١٩٠٥، تاريخ ٢١ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٨٠ منشور في مجلّة **المحامون** ص٣٠٥ للعام ١٩٨١. أنظر التقرير الدوريّ الثالث، الجمهوريّة العربيّة السوريّة، اللجنة المعنيّة بحقوق الإنسان، CCPR/C/SYR/2004/3، ٥ تمّوز/يوليو ٢٠٠٤، الفقرة ٣٩. كما تؤكّد الحكومة السوريّة، كغيرها من الحكومات العربيّة، باستمرار مبدأ سموّ القانون الدوليّ على القانون الداخليّ أمام لجان الأمم المتّحدة، كما أقرّه صراحةً وزير العدل السوريّ، في الرابع من أيّار/مايو ٢٠١٠، في أثناء الجلسة ٤٤ للجنة مناهضة التعذيب. ومع ذلك ينبغي التشكيك في المصداقيّة وفي عنصر حسن نيّة في التطبيق على المستوى المحلّيّ، ولاسيّما في ظلّ الانتهاكات الواسعة النطاق التي ترتكبها الأنظمة الاستبداديّة الحاكمة في منطقة المشرق العربيّ.

الداخليّ. وبذلك يتشابه الوضع السوريّ مع المصريّ من حيث إعطاء الاتّفاقيّة قوّة القانون الداخليّ وليس مرتبة أعلى. وقد تطرّق الحكم الصادر عن المحكمة العليا المصريّة لقيمة الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، مؤكّدًا أنّ هذا الأخير ليس له أيّ قيمة دستوريّة، بل فقط قيمة التشريعات(٣١٤). وبالتالي فقد أقرّت المحكمة ضمنيًّا باستبعاد نصوص هذا الإعلان في حال التعارض مع نصوص دستوريّة، لاسيّما اعتبار الشريعة المصدر الرئيسيّ للتشريع.

وبشأن دستور مصر للعام ٢٠١٢، وعلى الرغم من الجدل الذي أثير بخصوص مكانة المواثيق الدوليّة لحقوق الإنسان، فقد خلا من ذكر الالتزام بهذه المواثيق بسبب ضغط الإسلاميّين وتخوّفهم من احتمال تعارض بعض الحقوق الواردة فيها مع أحكام الشريعة الإسلاميّة(٣١٥). أمّا دستور مصر للعام ٢٠١٤ فقد أدرجت مقدّمته ما يلي: «نكتب دستورًا يفتح أمامنا طريق المستقبل، ويتّسق مع الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان الذي شاركنا فى صياغته وصادقنا عليه». ويذكر أنّ مسوّدة الدستور التي تمّ تداولها قبل اعتماده(٣١٦) كانت قد أشارت إلى «الشرعيّة الدوليّة لحقوق الإنسان» بدلًا من «الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان» الذي لا يُعدّ بمثابة اتّفاقيّة ملزمة قانونيًّا للدول التي صوّتت عليه، ومنها مصر. ومع ذلك جاءت المادّة ٩٣ من هذا الدستور الجديد لتنصّ على أن «تلتزم الدولة بالاتّفاقيّات والعهود والمواثيق الدوليّة لحقوق الإنسان التي تصدّق عليها مصر، وتصبح لها قوّة القانون بعد نشرها وفقًا للأوضاع المقرَّرة». ويذكر أنّ الحكومة المصريّة كانت قد أكّدت في تقاريرها الدوريّة إلى اللجنة المعنيّة بحقوق الإنسان بأنّ الحقوق والحرّيّات المنصوص عليها في العهد الدوليّ قد تمّ ضمانها في الدستور المصريّ(٣١٧). وبهذا لم يتمّ الاعتراف صراحة بمكانة العهد وسموّ أحكامه على التشريعات المصريّة، كما أنّ الدساتير المصريّة المختلفة لا تتضمّن جميع الحقوق

---

(٣١٤) Abdelrahman AFIFI, *Monde arabe et droits de l'homme : vers l'émergence d'un système régional de protection des droits de l'homme*, thèse de droit, université Aix-Marseille – Paul Cézanne, 2004, p. 299.

(٣١٥) عمرو الشوبكي، **مرجع سابق**، ص٩٢.

(٣١٦) أنظر المسوّدة النهائيّة لدستور مصر ونتائج التصويت على الموادّ، العربيّة نت، ٢ كانون الأوّل/ديسمبر ٢٠١٣، http://www.alarabiya.net

(٣١٧) Troisième et quatrième rapports périodiques conjoints présentés par l'Égypte au Comité des droits de l'homme, CCPR/C/EGY/2001/3, 15 avril 2002, paragraphe 640.

والحرّيّات المنصوص عليها في العهد[٣١٨]. ولذلك أعربت هذه اللجنة في ملاحظاتها الختاميّة عن استيائها من عدم الوضوح في العلاقة بين القانون الدوليّ والداخليّ في مصر[٣١٩].

على الرغم من خلوّ الدستور الأردنيّ من أيّ نصّ لتنظيم العلاقة بين القانون الدوليّ والتشريعات الداخليّة[٣٢٠]، فإنّ الحكومة الأردنيّة تؤكّد باستمرار أمام هيئات الأمم المتّحدة التزامها بأحكام الاتّفاقيّات الدوليّة وسموّها على القوانين المحلّيّة. هذا ولم ينشر الأردنّ العهدَيْن الدوليّين في الجريدة الرسميّة إلّا بتاريخ ١٥ حزيران/يونيو ٢٠٠٦ بعد ضغوط مارستها لجان حقوق الإنسان التابعة للأمم المتّحدة[٣٢١]. وتؤكّد المادّة ٢٤ من القانون المدنيّ الأردنيّ على أولويّة المعاهدات الدوليّة على نصوصه، فتقول: «لا تسري أحكام الموادّ السابقة إذا وجد نصّ في قانون خاصّ أو في معاهدة دوليّة نافذة في المملكة الأردنيّة الهاشميّة يتعارض معها». ويساند سموّ القانون الدوليّ العديد من الاجتهادات القضائيّة الصادرة عن محكمة التمييز الأردنيّة ومن بينها القرار ٢٠٠٣/٨١٨ بتاريخ ٩ حزيران/يونيو ٢٠٠٣ والذي نصّ صراحةً على أن «تسمو المعاهدات والاتّفاقيّات الدوليّة مرتبة على القوانين المحلّيّة ولها أولويّة التطبيق عند تعارضها معها ولا يجوز الاحتجاج بأيّ قانون محلّيّ أمام الاتّفاقيّة (...)». كما جاء في قرار آخر لمحكمة التمييز الأردنيّة بأنّ «القوانين المحلّيّة السارية المفعول هي الواجبة التطبيق ما لم يرد في معاهدة أو اتّفاق دوليّ ما يخالف أحكام هذه القوانين، وهذه القاعدة لا تتأثّر بأسبقيّة

(٣١٨) أنظر لاحقًا.

(٣١٩) Observations finales du Comité des droits de l'homme: Égypte, 28 novembre 2002, CCPR/CO/76/EGY, paragraphe 4.

(٣٢٠) كحال لبنان، يخوّل الملك (رئيس الجمهوريّة في لبنان) إبرام المعاهدات، ويشترط في بعض الحالات مصادقة مجلس الأمّة، وذلك في ما يتعلّق بالمعاهدات والاتّفاقات التي يترتّب عليها تحميل خزانة الدولة شيئًا من النفقات أو مساس في حقوق الأردنيّين العامّة أو الخاصّة (انظر المادّة ٣٣ من الدستور).

(٣٢١) أنظر على سبيل المثال ملاحظات لجنة حقوق الإنسان، ١٠ آب/أغسطس ١٩٩٤، CCPR/C/79/Add.3، الفقرة ٥. وأيضًا ملاحظات لجنة حقوق الطفل التي أشارت إلى ضرورة قيام الدولة الطرف (الأردنّ) بنشر الاتّفاقيّة بالجريدة الرسميّة. ملاحظات ختاميّة، المملكة الأردنيّة، ٢٨ حزيران/يونيو ٢٠٠٠، CRC/C/15/Add.125، الفقرات ١٤-١٥.

القانون المحليّ على الاتّفاق الدوليّ أو أسبقيّة الاتّفاق الدوليّ على القانون المحلّيّ»[٣٢٢].

بالإضافة إلى عدم الوضوح في مبدأ سموّ القانون الدوليّ على الداخليّ في بعض دول المشرق العربيّ، تخلو التشريعات المحلّيّة من العديد من الحقوق والحرّيّات المنصوص عليها في الاتّفاقيّات الدوليّة[٣٢٣]. فنذكر على سبيل المثال بعض الفقرات الواردة في العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة، كحماية المنتمين إلى أقلّيّات (المادّة ٢٧)، وحرّيّة الشخص في أن يدين بدين أو معتقد ما أو اعتناقه من دون قيود (المادّة ١٨)، حقّ المساواة أمام القضاء (المادّة ١٤)، إضافةً إلى المساواة بين الزوجَيْن من حيث الحقوق والمسؤوليّات في الاقتران وفي الزواج وعند الطلاق (المادّة ٢٣). والأمر كذلك في ما يتعلّق بحماية الأطفال من دون تمييز (المادّة ٢٤ من هذا العهد والمادّة الثانية من اتّفاقيّة حقوق الطفل). كما تخلو هذه التشريعات من ضمانات واضحة تتعلّق باحترام مبدأ فصل السلطات وترسيخ مبادئ الديموقراطيّة والحكم الرشيد وتداول السلطة وحرّيّة التعبير واستقلاليّة القضاء، إلخ[٣٢٤].

وتجدر الإشارة إلى أنّ العديد من النصوص القانونيّة المذكورة في ما سبق وخاصّةً منها ما يتعلّق بمكافحة الإرهاب وحماية الوحدة الوطنيّة وحظر الحضّ على العنف والكراهية الدينيّة وازدراء الأديان تُمثّل سيفًا ذا حدّين، وذلك وفقًا للممارسة المتّبعة من طرف الأنظمة الحاكمة. صحيح أنّ بعض هذه النصوص يمكن تبريرها بموجب المادّة ٢٠ من العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة، مع ذلك، فإنّ الأنظمة الاستبداديّة التسلّطيّة في المشرق العربيّ لطالما استندت إلى هذه التشريعات لانتهاك حقوق المواطنين الأساسيّة ولاسيّما حرّيّة التعبير والحرّيّة الدينيّة وحرّيّة التظاهر والتجمّعات السلميّة بما يؤدّي إلى اعتقال المعارضين السياسيّين وحتّى

(٣٢٢) أنظر نفيس مدانات، **قيمة الحقوق والحرّيّات المعترف بها في الدستور الأردنيّ: دراسة تحليليّة**، مؤتة للبحوث والدراسات، عمان، المجلّد ١١، العدد الأوّل، شباط/فبراير ١٩٩٦، ص٢٧٣. أنظر أيضًا قرار محكمة التمييز الأردنيّة رقم ٢٠٠٥/١٤٧٧ بتاريخ ٧ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٥، وقرارها رقم ٢٠٠٣/٤٣٠٩ بتاريخ ٢٢ نيسان/أبريل ٢٠٠٤، والقرار رقم ٢٩٩٥/١٨٢٤ بتاريخ ٢٥ تشرين الأوّل/أكتوبر ٢٠٠٥.

(٣٢٣) أنظر ما سبق.

(٣٢٤) مع ذلك تجدر الإشارة إلى تأثير القانون الدوليّ أو القانون الوضعيّ، كما بيّنّاه من خلال تسليط الضوء على الحقوق السياسيّة والمدنيّة المدرجة في الدساتير الوطنيّة وغيرها من التشريعات الداخليّة.

المبشّرين في المشرق العربيّ. تظهر أيضًا هشاشة أغلب دساتير دول المشرق في شرعيّتها، بمعنى أنّ أغلب النصوص الدستوريّة محدَّدة بمقتضى القوانين، في حين ينبغي العكس، أيْ أن تكون القوانين تحت رقابة الدساتير(٣٢٥). فالتمتّع بأغلب الحرّيّات والحقوق الأساسيّة المكفولة في الدساتير تكون ضمن «حدود القانون» كما تشير إليه صراحةً هذه الدساتير(٣٢٦). وبالتالي تجدر قراءة العديد من الحقوق الدستوريّة في ضوء القوانين المعمول فيها والتي تشتمل على العديد من النصوص المكبِّلة للحرّيّات والمكرّسة للاستبداد. وأخيرًا لا تخلو هذه الدساتير من هيمنة أيديولوجيّات معيّنة كما هي حال المنظومة الدستوريّة السوريّة المستمدّة بوجهٍ أساسيّ من أيديولوجيا العروبة(٣٢٧).

وهكذا تتعقّد قضايا الأقليّات في المشرق العربيّ نظرًا إلى غياب الديموقراطيّة وثقافة المواطنة، فضلًا عن انتشار النزاعات المسلّحة واستخدام الأنظمة الاستبداديّة وحتّى القوى الاستعماريّة لورقة الأقليّات بما يؤدّي إلى خدمة مصالحها السياسيّة(٣٢٨). يُضاف إلى ذلك النقص الحادّ في الصكوك والآليّات الإقليميّة والوطنيّة لمراقبة احترام حقوق الإنسان وضعفها كما بيّنّاه. وبالتأكيد فإنّ التغيّرات الجوهريّة التي تعايشها الأنظمة السياسيّة العربيّة ستلقي بأثرها المباشر على وضع الأقليّات القانونيّ وحماية حقوقهم، وهنا يتوجّب على الأنظمة السياسيّة الجديدة أن تنخرط كليًّا بالصكوك والآليّات الدوليّة لحقوق الإنسان، من أجل تسهيل معالجة قضايا الأقلّيّات بما يساهم في اندماجها بمجتمعاتها واحترام حقوقها.

(٣٢٥) Yadh BEN ACHOUR, «Conclusions générales», in *Les constitutions des pays arabes*, Conference in Beirut, Bruylant, Bruxelles, 1999, p. 320.

(٣٢٦) على سبيل المثال تنصّ الفقرة الثالثة من المادّة الثامنة من الدستور السوريّ الحاليّ على أن «ينظّم القانون الأحكام والإجراءات الخاصّة بتكوين الأحزاب السياسيّة»، والمادّة ٢٦ من الدستور نفسه تنصّ على أنّ «المواطنون متساوون في تولّي وظائف الخدمة العامّة ويحدّد القانون شروط تولّيها وحقوق وواجبات المكلّفين بها».

(٣٢٧) أنظر ما سبق.

(٣٢٨) يقول العزواي بأنّه «لا شكّ أنّ المعضلة التي تواجهها الأقطار العربيّة لا تكمن اليوم في عدم قدرتها على مجابهة محاولات تقويض وتهميش وحدتها الوطنيّة، بسبب تفرّقها وتناحرها السياسيّ فحسب، وإنّما في استمرار الممارسة الخاطئة لبعض النظم العربيّة تجاه بعض الجماعات أو الأقليّات دون رغبة في التغيير، وهو ما يفتح الباب واسعًا لاستمرار المشكلة واستمرار إمكانيّة التدخّل الخارجيّ لإثارتها». دهام محمد دهام العزواي، **مرجع سابق**، ص١٦.

القسم الثاني

مسيحيّو المشرق العربيّ بين الاندماج والإدماج

يُعدُّ اندماج المسيحيّين في دول المشرق العربيّ حاسمًا للحفاظ على وجودهم واستمراره. وينطبق مصطلح «الاندماج» على مواطنين يمارسون حقوقهم من أجل تقرير مصيرهم ليمتزجوا بمجتمعاتهم على قدم المساواة مع بقيّة مواطني الدولة القائمة(١). ويعني الاندماج أيضًا حماية الهويّة الثقافيّة والدينيّة للجماعة المعنيّة بالأمر، بعكس الإدماج الذي غالبًا ما يأخذ شكلًا قسريًّا. فهذا الأخير لا يضمن ركني الاندماج ألا وهما المساواة وحماية الهويّة. فيندمج المسيحيّون في المشرق بوجهٍ كامل في ظلّ استئصال أشكال التمييز كافّة بحقّهم وضمان حقوقهم في المواطنة كاملة. وفي هذا الإطار فإنّه من الضروريّ الاستعاضة عن مفهوم «الأمّة» الحاضر بقوّة في العالم العربيّ بمصطلح «الوطن» الذي يكرّس لمبدأ المواطنة القائم على المساواة الكاملة بين مواطني المشرق العربيّ بغضّ النظر عن انتماءاتهم المختلفة بما فيها الدينيّة. يقتضي إعمال مبدأ المواطنة أن يُستبدَل بالأحكام التشريعيّة والدينيّة التعسّفيّة كافّةً أحكامٌ تتوافق مع حقوق الإنسان. كما سيساهم إعمال حقوق المواطنة في تطوير المجتمع وتعزيز التعايش بين المسيحيّين والمسلمين. وفي هذا السياق تعالت في الآونة الأخيرة الأصوات المطالبة بترسيخ المواطنة، لتشمل أصواتًا من طرف المصلحين من رجال الدين الإسلاميّ والمسيحيّ. فأيقن هؤلاء أنّ المواطنة كفيلة، ليس بإعمال حقوق جميع المواطنين حسب، بل بتحقيق نهضة هذه البلدان.

إنّ مبدأ المواطنة موجود في تشريعات دول المشرق العربيّ وحتّى في أنظمتها

(١) Jean SALMON (sous dir.), *Dictionnaire de droit international public*, Bruylant, Bruxelles, AUF, 2001, p. 590.

التعليميّة، لكنّه يتعرّض للانتهاك كلّما تمّ التمييز بين المواطنين أو الدعوة إلى ذلك. فلا تزال هناك العديد من الثغرات التي تؤثّر في مبدأ المواطنة في المشرق العربيّ، خاصّةً من خلال التشريعات التمييزيّة كما هي حال قوانين الأحوال الشخصيّة التي تُطبّق على المواطنين تبعًا لانتماءاتهم الدينيّة. كما تؤثّر الأنظمة التعليميّة سلبًا في التعايش الدينيّ في دول المشرق العربيّ[٢]. يُعَدّ إذن التحوّل من الدولة الدينيّة إلى الوطنيّة عاملًا مهمًّا على صعيد اندماج المسيحيّين في المشرق العربيّ. ويمكننا أن نلاحظ وجود مرحلتين تاريخيّتين لهذا التحوّل والتحديث القانونيّ، أولاها تتمثّل بإصلاحات الإمبراطوريّة العثمانيّة في نهاية حقبتها وثانيتها بفترة الانتداب الأجنبيّ في المشرق العربيّ. بدأت المرحلة الأولى منذ قيام الإمبراطوريّة العثمانيّة بإجراء إصلاحات تحمل طابع المواطنة. وقد أُطلق على هذه الإصلاحات اسم «التنظيمات» التي كوّنت بداية الحدّ من التأثير الدينيّ في المجتمع والدولة[٣]. وتعود بداية هذه الإصلاحات إلى المرسوم الأوّل، الخطّ الشريف (كلخانة) العام ١٨٣٩[٤]، والذي جرى من خلاله الإعلان عن مبدأ المساواة بين رعايا الإمبراطوريّة كافّةً بصرف النظر عن انتمائهم الدينيّ. وقد وعد هذا المرسوم الأقليّات الدينيّة بالحفاظ على سلامة ممتلكاتهم وحياتهم، كما وعدهم بإلغاء دفع الجزية الإسلاميّة وبإمكانيّة الانتساب إلى سِلْكَي الجيش والقضاء[٥]. هذا الوعد ما لبث أن أبصر النور في شهر شباط/فبراير من العام ١٨٥٦، وذلك من خلال تبنّي مرسوم الخطّ الهمايونيّ الذي ألغى الجزية المفروضة على غير المسلمين (المادّة ١٩)، وحظّر أيّ تمييز أو تسمية من شأنها أن تجعل فئة ما [....] أدنى شأنًا من غيرها بسبب الدين أو اللغة [...] (المادّة ٨)، وسمح لغير المسلمين الالتحاق بالجيش (المادّة ١٧)[٦]. وقد تكلّلت هذه

(٢) أنظر لاحقًا.

(٣) يذكر أنّ المرسوم الهمايونيّ كان قد حدّ من صلاحيّة رجال الدين وسلطاتهم.

(٤) كان قد أصدره السلطان العثمانيّ عبد الحميد.

(٥) Antoine MESSARA, «Aménagement juridique des cultes, des mandats à la crise de Suez, au Proche-Orient méditérranéen», in: *Etats, religions et liberté religieuse en méditérranée, histoire, actualité, perspectives*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-Marseille, 2002, p.17.

(٦) أمّا بشأن النزاعات الناشئة بين شخص مسلم وآخر غير مسلم فمرسوم الخطّ الهمايونيّ يعطي الصلاحيّة محاكمَ الدولة التي تتألّف أحيانًا من قضاة مسلمين وآخرين غير مسلمين. أنظر: =

الإصلاحات بتبنّي الدستور العثمانيّ في العام ١٨٧٦ ليساهم في تحسين وضعيّة المسيحيّين[٧].

تنفّس المسيحيّون الصعداء بعد فترة طويلة من القمع الدينيّ حيث استفادوا من هذه الإصلاحات العثمانيّة من أجل تحسين أوضاعهم بما يحقّق مساواتهم مع المسلمين وتحديث بلدانهم. وما لبث أن تعزّزت مواطنيّة المسيحيّين في أثر انهيار الإمبراطوريّة العثمانيّة ومعها نظام الخلافة قبل أن تبدأ مرحلة الانتداب (المرحلة الثانية) التي فرضها الغرب بمصادقة عصبة الأمم في ذلك الوقت. فلم يعدْ المسيحيّون يعيشون في عالم إسلامي بحت ومنغلق على نفسه، بل ساهمت فترة الانتداب، للمسيحيّين كما للمسلمين، في التعرّف على حضارة وثقافة جديدتَين في ظلّ مرحلة بدأ فيها يزداد تقويض التأثير الدينيّ وخاصّةً من الناحية التشريعيّة لصالح تعزيز الانفتاح على الغرب وبعض أفكاره التحرّريّة المواكبة متطلّباتِ العصر. فقد أدّت القوى الغربيّة دورًا مهمًّا في تحسين أوضاع المسيحيّين وتعزيز حقوقهم، ولم يتمّ هذا التدخّل لصالح المسيحيّين في فترة الانتداب فحسب، بل سبقها بفضل الضغوطات الممارَسة على الإمبراطوريّة العثمانيّة (الجسم المريض) آنذاك، لتحسين أوضاعهم، وهو ما أسفر عن التنظيمات المذكورة سابقًا. وفي فترة الانتداب هذا بدأ ما يمكن أن نطلق عليه تسمية ثورة التحديث القانونيّ الذي تمثّل أبرز وجوهه باعتماد دساتير عصريّة مستمدّة بمجملها من مفهوم المواطنة واعتماد قوانين غربيّة علمانيّة في مختلف المجالات، باستثناء الأحوال الشخصيّة ذات المصدر الدينيّ والتي كانت عصية على أيّ علمنة. ومع هذا تجدر الإشارة إلى أنّه كان ولايزال للتدخّل الغربيّ لصالح المسيحيّين آثارٌ مأساويّةٌ على التعايش الإسلاميّ - المسيحيّ في المشرق العربيّ، وأنّ الانتداب قد استخدم ذريعة للقوى الغربيّة من أجل تحقيق مصالحها السياسيّة والاقتصاديّة. صحيح أنّ فترة الانتداب هذه قد شهدت إقامة الدول الوطنيّة، إلّا أنّه تمّ تقسيم منطقة الشرق الأوسط بما يسهّل السيطرة عليها والتحكّم بمقدراتها.

Laurent CHABRY et Annie CHABRY, *Politique et minorités au Proche-Orient: Les= raisons d'une explosion*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1984, p.53.

(٧) تنصّ المادّة ٨ من هذا الدستور على أن «يدعى جميع رعايا الإمبراطوريّة ودون تمييز عثمانيّون مهما كان الدين الذي يعتنقونه»، وتنصّ مادّة ١٩ على أن «يُقبل جميع العثمانيّين في الوظائف العامّة بحسب كفاءاتهم ومزاياهم وقدراتهم».

سنبيّن في القسم الثاني من هذا الكتاب وضع مسيحيّي المشرق الذي لايزال يتراوح بين الاندماج والإدماج القسريّ. سنعالج في المبحث الأوّل التأثير المسيحيّ في دول المشرق بما يعني تأكيد هويّتهم واستقلالهم في مجال الأحوال الشخصيّة، فضلًا عن مشاركتهم في مختلف جوانب الحياة وهو ما ساهم ويُساهمُ في عمليّة اندماجهم. ومع ذلك فقد تسبّبت سياسات الأنظمة الحاكمة وتهميش دولة المواطنة بمصاعب جمّة تقف عثرة في اندماج المسيحيّين في المشرق العربيّ، بل وتساهم في إدماجهم القسريّ كما سنبيّنه في المبحث الثاني. هذا الأخير سيستعرض ذمّيّة المسيحيّين في المشرق العربيّ بما في ذلك سياسة الأسلمة التي تطبّق عليهم، وسنوضّح أيضًا الدور السلبيّ لأنظمة دول المشرق العربيّ تجاه هذه الأقليّة والذي يتمثّل في انتهاكاتٍ لحقوقهم المختلفة.

المبحث الأوّل: تأثير الأقليّات المسيحيّة في دول المشرق العربيّ

إستفاد المسيحيّون من هذه الظروف المتمثّلة بإصلاحات الإمبراطوريّة العثمانيّة وقوى الانتداب وسيلةً لتعزيز مواطنيّتهم. وباشروا أكثر من أيّ وقت مضى يطالبون بحقوقهم وحرّيّاتهم بصفتهم مواطنين مثل غيرهم. كما أنّ وعيهم بهذا الواقع الجديد قد دفعهم للقيام بدور هامّ في تعزيز مفاهيم الدولة الوطنيّة والحدّ من تأثير الدين فيها. وفي إطار ذلك، رأى المسيحيّون في القوميّة العربيّة ملاذًا لهم من أجل تقويض التفرقة الدينيّة وتعزيز اندماجهم بمجتمعاتهم على أساس المساواة بين المواطنين، مركّزين في إطار ذلك على الانتماء العربيّ بدلًا من الانتماء الدينيّ. صحيح أنّ الانتقال من النظام الدينيّ إلى الوضعيّ يكرّس الخطوة الأولى لاندماج المسيحيّين، لكنّ الاستقلاليّة في مجال الأحوال الشخصيّة تبدو أيضًا وسيلة لتأكيد هويّة المسيحيّين وتعزيز تأثيرهم في ظلّ هيمنة أنظمة حكم ذات طابع إسلاميّ وإرادة مستمرّة في أسلمة قوانين الأحوال الشخصيّة لغير المسلمين.

لا بدّ إذًا من خلال هذا المبحث من العودة إلى التاريخ القريب لمراجعة أبرز أحداثه المتعلّقة بوضعيّة المسيحيّين التي سبقت وصول الأنظمة الحاليّة إلى السلطة ولاسيّما منها ما يتعلّق بموضوع الأحوال الشخصيّة، قبل أن ننتقل إلى معالجة الوضع الحاليّ للأقليّة المسيحيّة في ظلّ الحقبة الراهنة. فسنركّز بدايةً على دراسة التطوّرات القانونيّة لوضع الأقليّات المسيحيّة، حيث تسمح لنا هذه اللمحة التاريخيّة بإجراء

مقارنة لأوضاعهم في مختلف الحقب التاريخيّة، بما يساهم في إيجاد الحلول الرئيسيّة والمناسبة لقضاياهم والوقوف على أسبابها الرئيسيّة. سيمكّن هذا أيضًا من فهم تعقيدات النظام التعدّديّ في مجال الأحوال الشخصيّة في دول المشرق العربيّ. وفي إطار ذلك سنعالج في المطلب الأوّل تأثير المسيحيّين في دولهم من طريق استقلاليّتهم في مجال الأحوال الشخصيّة (المطلب الأوّل)، صحيح أنّ هذه الاستقلاليّة سبّبت ولا تزال عزلًا للمسيحيّين داخل مجتمعاتهم، لكنّ شعورهم بالانتماء إلى أوطانهم حفّزهم على تأكيد أنفسهم ثقافيًّا وفكريًّا وسياسيًّا، لا سيّما من خلال تطوير أفكار وطنيّة وعربيّة وبديناميكيّة سياسيّة نشطة في ظلّ حكم الأنظمة الراهنة (المطلب الثاني).

المطلب الأوّل:
تأكيد هويّة المسيحيّين في ظلّ نظام تعدّديّة الأحوال الشخصيّة

يتمتّع المسيحيّون في دول المشرق العربيّ بالاستقلاليّة التشريعيّة والقضائيّة في مجال الأحوال الشخصيّة التي تختلف تبعًا لانتماء المواطنين الدينيّ. فيحتكم المسيحيّون واليهود والدروز إلى شرائعهم الدينيّة الخاصّة بهم في مجال الأحوال الشخصيّة، في حين يطبّق المسلمون التشريعات المستقاة من الشريعة الإسلاميّة. بالإضافة إلى هذه التشريعات، تتنوّع المحاكم الدينيّة في دول المشرق العربيّ بحسب تبعيّة المواطنين الدينيّة والطائفيّة، فهناك المحاكم الروحيّة للمسيحيّين والمذهبيّة للدروز والرابانيّة لليهود والشرعيّة للمسلمين والجعفريّة للشيعة، عدا مصر التي ألغت المحاكم الدينيّة لغير المسلمين في العام ١٩٥٥ ولكنّها أبقت على التشريعات الكنسيّة التي تطبّق في حالاتٍ معيّنة[٨]. وتعود استقلاليّة المسيحيّين في مجال الأحوال الشخصيّة إلى فترة مجيء الإسلام حتّى وقتنا هذا. حيث تتعدّد الآيات القرآنيّة التي تنصّ على حريّة احتكام أهل الكتاب لتشريعاتهم الدينيّة. ونذكر على سبيل المثال الآية ٤٧ من سورة المائدة التي تنصّ: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾. ومع ذلك، فقد فُرضت الشريعة الإسلاميّة على المسائل القانونيّة الخاصّة بغير المسلمين، كما هي الحال في السودان ومصر ضمن بعض الشروط[٩]. وقد عزّزت الممارسة التاريخيّة، ولاسيّما في ظلّ حكم الإمبراطوريّة العثمانيّة، هذه الاستقلاليّة

(٨) أنظر لاحقًا.

(٩) أنظر لاحقًا.

التي يتمتّع بها غير المسلمين. سنعالج بدايةً تطوّر استقلاليّة المسيحيّين في مجال الأحوال الشخصيّة في دول المشرق العربيّ، من خلال تسليط الضوء على التطوّر الذي شهدته بعض الحقب التاريخيّة حتّى وقتنا هذا (الفرع الأوّل). لكنّ مصدر هذا الاستقلال وآثاره ومدى توافقه مع الدين المسيحيّ لا يزال موضع خلاف بين المسيحيّين أنفسهم الذين يختلفون بوجهٍ خاصّ حول مصادر التشريع المسيحيّ (الفرع الثاني).

■ الفرع الأوّل: تطوّر استقلاليّة المسيحيّين القضائيّة والتشريعيّة في مجال الأحوال الشخصيّة

كما بيّنّاه، تمنح الاستقلاليّة القضائيّة والتشريعيّة المسيحيّين إمكانيّةَ إنشاء محاكمهم الروحيّة وتطبيق تشريعاتهم الدينيّة غير الإسلاميّة في مجال الأحوال الشخصيّة. ويُنظر عادةً إلى قانون العائلة في المجتمعات العربيّة بأنّه الفرع الأقوى استقلاليّةً في القانون، وهو فرع يتّسم بالتمرّد على أيّ تدخّل خارجيّ أو محاولة للعلمنة حيث إنّه يعبّر على الصعيد القانونيّ عن الجوهر في هويّة الأشخاص، أكانوا من المنتمين إلى الديانات السماويّة أم لا(١٠). ومع ذلك جرى تبنّي العديد من الإصلاحات في ظلّ حكم الإمبراطوريّة العثمانيّة ومن بعدها فترة الانتداب الأجنبيّ، شملت حتّى مجال الأحوال الشخصيّة كما سنعالجه في الفقرة الأولى من هذا القسم. هذا واستمرّت هذه الاستقلاليّة القضائيّة والتشريعيّة في الحقبة الراهنة كما سنبيّنه في الفقرة الثانية.

أوّلًا: من الإمبراطوريّة العثمانيّة إلى فترة الانتداب

كما أشرنا إليه، ثمّة حقبتان مهمّتان تركتا آثارهما على وضعيّة المسيحيّين القانونيّة بما في ذلك استقلاليّتهم القضائيّة والتشريعيّة في مجال الأحوال الشخصيّة. فسنسلّط الضوء بدايةً على التطوّر الحاصل في ظلّ حكم الإمبراطوريّة العثمانيّة (أ)، بينما شهدت فترة الانتداب تحديثات قانونيّة ذات أهمّيّة كبيرة (ب).

أ - التطوّر في ظلّ الإمبراطوريّة العثمانيّة

بقي مبدأ استقلاليّة المسيحيّين ساريَ المفعول في الحقبة العثمانيّة. وقد عرف

(١٠) Bernard BOTIVEAU, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes. Mutations des systèmes juridiques du Moyen-Orient*, Paris, Karthala/IREMAM, 1993, p. 216.

النظام القضائيّ العثمانيّ محاكم القاضي، وهي محاكم خاصّة بالفئات غير المسلمة، وفي ما بعد المحاكم القنصليّة التي اختصّت بالنظر في دعاوى الأجانب المقيمين على الأراضي العثمانيّة(١١). هذا وقد تعزّزت استقلاليّة المسيحيّين من خلال الضغوط التي مارستها القوى الغربيّة(١٢)، وهو ما دفع الإمبراطوريّة العثمانيّة إلى تبنّي إصلاحات قانونيّة كبيرة في هذا المجال كما سبق أن رأينا. وقد ساهمت استقلاليّة المسيحيّين في الحفاظ على هويّتهم الدينيّة المسيحيّة. في هذا الإطار، أشاد أنطوان مسرّة بالنظام القانونيّ العثمانيّ لدى المسيحيّين، ودعاه بـ«الفدراليّة الشخصيّة». ورأى أنّ نظام الفدراليّة الشخصيّة المطبّق في دول المشرق العربيّ في ظلّ الإمبراطوريّة العثمانيّة، خصوصًا في مجال الأحوال الشخصيّة والتعليم والقضاء، قد شجّع على حريّة المعتقد وبخاصّة على استقرار الإمبراطوريّة طوال أكثر من أربعة قرون، على الرغم من التنوّع الكبير على الصعيدَيْن الدينيّ والإثنيّ(١٣). ويؤيّد مسرّة أيضًا مسألة الاعتراف بالطوائف المذهبيّة التي تمنح الأقلّيّة الدينيّة الحقّ في ممارسة شعائرها الدينيّة بحريّة، والعيش بحسب قوانينها الخاصّة، وبوجهٍ خاصّ على صعيد أحوالها الشخصيّة، برعاية رؤساء من صفوفها(١٤).

هذا وقد ظهرت منافسة قضائيّة جديدة في وجه المحاكم الدينيّة، وتمثّلت بالقانون الصادر بتاريخ ١٧ حزيران/يونيو من العام ١٨٧٩. حيث نصّ هذا الأخير على إنشاء محاكم مدنيّة (نظاميّة) للنظر في القضايا التي لا تتعلّق بالأحوال الشخصيّة(١٥). وقد عرفت هذه المحاكم الجديدة مبدأ الطعن القضائيّ الحديث الذي توسّع في ما بعد ليشمل المحاكم الدينيّة. واختصّت هذه المحاكم النِّظاميّة في نظر الدعاوى المدنيّة والجنائيّة، تاركة للمحاكم الدينيّة المسائل المتعلّقة بقوانين الأحوال الشخصيّة.

بدأت المحاولات الهادفة إلى علمنة قوانين الأسرة في العام ١٩١٧، حيث تبنّت

(١١) تمثّل المحاكم القنصليّة امتيازًا للرعايا الأجانب، وقد أُنشئت بموجب ما يُسمّى بـ«صكوك الاستسلام».

(١٢) أنظر مقدّمة الكتاب.

(١٣) Antoine MESSARA, *op. cit.*, p. 114.

(١٤) م.ن.، ص.ن.

(١٥) Hicham AWAD, *L'appréhension judiciaire des questions familiales dans un système multi-confessionnel (approche comparative des droits Syrien, Libanais, Jordanien et égyptien)*, thèse de droit, Université Bordeaux I, 1992, p. 31 et s.

الإمبراطوريّة العثمانيّة قانونًا خاصًّا بالأحوال الشخصيّة (قانون حقوق العائلة)[16] بتاريخ ٢٥ تشرين الأوّل/أوكتوبر من العام ١٩١٧، حيث ألغت مادّته ١٥٦ اختصاص المحاكم الخاصّة بغير المسلمين. وقد ساهم تدريجيًّا غياب النصوص التشريعيّة الدينيّة، الإسلاميّة والمسيحيّة، الضروريّة لمواكبة التطوّر الحاصل في المجتمع، في إدخال تشريعات وضعيّة مستوحاة من القوانين الغربيّة. أمّا الثورة العلمانيّة الحقيقيّة فقد ظهرت في عهد مصطفى كمال أتاتورك، مؤسّس جمهوريّة تركيا الحديثة. ومع ذلك لم تشمل هذه العصرنة القانونيّة منطقة المشرق العربيّ التي انحسر فيها نفوذ الأتراك بسبب تفكّك الإمبراطوريّة العثمانيّة وبدء مرحلة الانتدابات الغربيّة. فقد قرّر أتاتورك من خلال الجمعيّة الوطنيّة المنعقدة بتاريخ ٣ آذار/مارس من العام ١٩٢٤ أن يلغي الخلافة، وبتاريخ ٦ تشرين الأوّل/أوكتوبر من العام ١٩٢٥ جرى تبنّي قانون حديث وعلمانيّ للأحوال الشخصيّة في تركيا[17]. وتعدّ هذه الدولة في الوقت الراهن مثالًا يُحتذى به من قبل الدول العربيّة على صعيد الانتقال إلى دولة مدنيّة ومؤسّساتيّة بما في ذلك علمنة تشريعات الأحوال الشخصيّة. وهكذا لا تزال الدول العربيّة متمسّكة بتشريعات الأحوال الشخصيّة على الرغم من إلغائها في تركيا المقنّنة لها بالأساس.

ب – التطوّر في ظلّ الانتداب

كان هدف الانتداب المعلن والمباشر هو عصرنة دول المشرق العربيّ وتعزيز المساواة بين المواطنين[18]. في هذا الإطار، ساهمت قوى الانتداب في إدراج مفهوم المساواة ومبدأ المواطنة خاصّةً من خلال الدساتير الحديثة[19] وقوانين الأحوال الشخصيّة. لكنّ هذا التحديث القانونيّ لم يكن من دون استثناءات. ويعود أبرزها إلى

(١٦) أنظر أيضًا: عمر سليمان الأشقر، **الواضح في شرح الأحوال الشخصيّة**، دار النفائس، عمان، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦، ص١٨-١٩.

(١٧) لقد وضع هذا القانون في ظلّ وزير العدل التركيّ السابق محمود أسعد مستندًا إلى القانون المدنيّ السويسريّ. وقد استلهم هذا الوزير من أطروحة الدكتوراه التي تقدّم بها في سويسرا لكي يؤسّس لقانون أحوال شخصيّة عصريّ شبيه بالقانون السويسريّ.

(١٨) لكنّ Bernard HEYBERGER يشدّد على أنّه لا يمكننا أن ننكر أنّ هذا الانتداب قد وفّر فرصة ذهبيّة للتدخّل في شؤون الطوائف ووضع المشرقيّين تحت الوصاية. *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique*, p. 260

(١٩) تفرض المادّة الثانية من اتّفاقيّة الانتداب التي وضعت برعاية عصبة الأمم بتاريخ ٢٤ تمّوز/يوليو ١٩٢٢ على سلطات الانتداب وضع دستور في مهلة ثلاث سنوات.

الاعتبارات والمصالح السياسيّة، فضلًا عن التزام قوى الانتداب، بموجب بعض صكوك الانتداب، على وجوب احترام تقاليد البلاد المنتدبة. فتنصّ المادّة ٦ من صكّ الانتداب الفرنسيّ على سورية ولبنان[20] بأن تلتزم سلطات الانتداب بوضع نظام قضائيّ «يكفل حقوق الأجانب والوطنيّين على السواء. ويكون احترام الأحوال الشخصيّة والمصالح الدينيّة لمختلف الشعوب والطوائف مضمونًا تمام الضمان أيضًا، وبصورة خاصّة تكون إدارة الأوقاف خاضعة للشرائع الدينيّة وشروط الواقفين». فتُتيح هذه المادّة التدخّل في هيكليّة النظام القضائيّ القائم، ولكن مع أخذ أكبر قدر من الحيطة والاحترام للخصوصيّة المشرقيّة وخاصّةً دور الدين فيها. وتضمّنت صكوك الانتداب البريطانيّة بدورها نصوصًا مشابهة لما ورد في هذه المادّة السادسة. فنجد مثل هذه النصّ في المادّة التاسعة من مشروع الانتداب البريطانيّ على فلسطين والذي أُعلن من طرف عصبة الأمم المتّحدة بتاريخ ٦ يوليو/تمّوز ١٩٢١، وصودق عليه في ٢٤ تمّوز/يوليو ١٩٢٢. وهكذا حافظت قوى الانتداب على قانون حقوق العائلة العثمانيّ المذكور في ما سبق، لكن من دون الأخذ بمادّته ١٥٦ التي نصّت على إلغاء المحاكم الدينيّة لغير المسلمين. كما باشرت قوى الانتداب باعتماد إصلاحات قانونيّة واسعة شملت حتّى مجال الأحوال الشخصيّة كما سنبيّنه لاحقًا.

ولم يتمّ تحصين تشريعات الأحوال الشخصيّة ضدّ محاولات العلمنة والإصلاح، فقد بدأت المحاولة الأولى لتوحيد هذه التشريعات إبّان عهد الانتداب الفرنسيّ[21]. فقد قام المفوّض السامي الفرنسيّ في سورية، داميان دي مارتل، بالتوقيع على العديد من القرارات بهذا الشأن، بما في ذلك القرار الصادر بتاريخ ١٨ تشرين الثاني/نوفمبر من العام ١٩٣٨ الذي يحمل الرقم ١٤٦. وقد جرى دعم الجهود الرامية إلى تحديث القوانين من خلال تبنّي القرار ٦٠ ل.ر.، الصادر في ١٣ آذار/مارس العام ١٩٣٦ والهادف إلى علمنة تشريعات الأحوال الشخصيّة، والذي لايزال معمولًا ببعض أحكامه حتّى يومنا هذا. فالمادّة ١١ من هذا القرار تسهّل الإجراءات المتعلّقة بتغيير الدِّين[22]،

(٢٠) أقرّه مجلس جمعيّة الأمم في اجتماعه بلندن يوم ٢٤ تمّوز/يوليو من العام ١٩٢٤.

(٢١) في هذه الفترة أيضًا ألغيت المحاكم القنصليّة (المَنشأة سابقًا بموجب صكوك الاستسلام) في كلّ من سورية ولبنان، وذلك بموجب القرار رقم ٢٢٦٦ تاريخ ١٣ تشرين الأوّل/أكتوبر ١٩٢٣. وقد استُبدلت بها محاكم مختلطة بموجب القرار رقم ٢٠٢٨ والقرار رقم ٢٠٢٩. أنظر: Hicham AWAD, *op. cit.*, p., p. 34.

(٢٢) بشير البيلاني، **قوانين حول الأحوال الشخصيّة في لبنان**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩، ص١٨.

وتقضي المادّة ١٤ منه بإنشاء طوائف مدنيّة وعلمانيّة تُدعى طوائف الحقّ العامّ، وهذه الطوائف «تنظّم وتدير شؤونها بحرّيّة ضمن حدود التشريعات المدنيّة»، وتتعلّق المادّة ٢٥ بالزيجات المعقودة في الخارج بين السوريّين واللبنانيّين والأجانب(٢٣). كان الغرض الأساسيّ من هذا القرار وضع قانون مدنيّ للعائلة، بالتوازي مع القوانين الدينيّة، لأنّ سَنّ مثل هكذا تشريع من شأنه أن يسمح بعدم الانتماء إلى طائفة ما، وبالتالي تستطيع الفئات غير المسلمة أن تتجنّب التمييز الذي تتعرّض له نتيجة للأفضليّة التي مُنِحَها المنتمون إلى الدين الإسلاميّ.

ما لبثت الاحتجاجات الشعبيّة، وخاصّةً في الأوساط الإسلاميّة في سورية ولبنان (سنّيّة وشيعيّة ودرزيّة)، المناهضة للتحديث ولتوحيد قوانين الأحوال الشخصيّة ولعلمنتها، إلّا أن أفضت إلى التضييق على تشريعات العلمنة هذه. وهذا ما أسفر عن تبنّي العديد من التشريعات القانونيّة من أجل الحدّ من الإصلاحات التي أجرتها سلطة الانتداب الفرنسيّ. فقد اعتُمِدت المُذكّرة الصادرة بتاريخ ١٦ آذار/مارس من العام ١٩٢٩(٢٤) والقرار رقم ٥٣ ل.ر. الصادر بتاريخ ٣٠ آذار/مارس من العام ١٩٣٩(٢٥) والذي ينصّ على أنّ القرار ٦٠ ل.ر. لا يُطبَّق على المسلمين(٢٦). فلم يناسب رجال الدين المسيحيّين والمسلمين على السواء، الحدّ من الصلاحيّات التي مُنِحوها، وهو ما دفعهم لتجنيد الرأي العامّ ضدّ الإصلاحات التي قامت بها سلطات الانتداب. ومع ذلك لا يزال الصراع مستمرًّا بين أنصار التيّارَيْن الدينيّ والمدنيّ في مجال الأحوال

(٢٣) عن مضمون هذا القرار، انظر طلال الحسيني، **الزواج المدنيّ: الحقّ والعقد على الأراضي اللبنانيّة**، الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٣، ص٤٢ وما بعدها. أنظر أيضًا: Antoine MESSARA, *op. cit.*, p. 122. وفؤاد صنيج، **شرح أحكام الزواج للطوائف المسيحيّة في سورية ولبنان**، مجلس كنائس الشرق الأوسط، بيروت، ١٩٩٣، ص٥٣ وما بعدها.

(٢٤) Antoine MESSARA, *op. cit.*, p. 120.

(٢٥) وديع رحّال، **القواعد العامّة للأحوال الشخصيّة، معايير الزواج المدنيّ والدينيّ**، الجزء الثاني، منشورات الحلبي الحقوقيّة، ١٩٩٧، ص٦١؛ و Hicham AWAD, *op. cit.*, p. 38.

(٢٦) بشير البيلاني، **مرجع سابق**، ص١٨. وطلال الحسيني، **مرجع سابق**، ص٦٣-٦٤. أنظر أيضًا: Bernard BOTIVEAU, «Le droit de l'état-nation et le statut des non-musulmans en Égypte et en Syrie», Institut supérieur de sciences religieuses, Beyrouth, 1997, in *Proche-Orient Chrétien* (numéro spécial), Tome 47, pp. 126-127.

وفي وقت لاحق تمّ استصدار القرار رقم ٢٤٦ بتاريخ ١٥ شباط/فبراير للعام ١٩٦٨ في لبنان، والذي يضيّق بدوره على إصلاحات الأحوال الشخصيّة المعتمَدة في ظلّ سلطة الانتداب.

الشخصيّة. وقد تعالت الأصوات، خاصّةً بعد الحرب الطائفيّة اللبنانيّة من أجل وضع قانون مدنيّ للأحوال الشخصيّة والاستمرار في تطبيق إصلاحات الانتداب. فقد تمّ مؤخّرًا تسجيل حالات للزواج المدنيّ في لبنان(٢٧)، وذلك بمقتضى القرار ٦٠ ر.ل. المذكور في ما سبق(٢٨). ومع ذلك يبدو أنّ المعركة القضائيّة لاتزال قائمة بهذا الشأن(٢٩). وأخيرًا من الضروريّ تأكيد الدور الفرنسيّ الإيجابيّ من ناحية وضع نظام التعدّديّة الطائفيّة في لبنان بصورته الحاليّة، والذي أدّى، وعلى الرغم من مساوئه، إلى تحقيق نوع من المساواة بين مختلف الجماعات الدينيّة، وعدم التمييز لصالح المنتمين إلى الدين الإسلاميّ، بخلاف بقيّة الدول المجاورة التي غالبًا ما يحكم فيها القضاء لصالح أفضل الدينَين، أي الإسلام(٣٠). وقد يعود ذلك إلى الأهمّيّة العدديّة الديمغرافيّة لكلّ من المسيحيّين والدروز في لبنان، على عكس ما هي عليه الحال في سورية وحتّى مصر والأردنّ حيث يؤلّفُ المسلمون الغالبيّة العظمى من السكّان.

وبخصوص **مصر**، فقد وُضعت تحت الانتداب البريطانيّ(٣١)، وقد جرى في تلك الفترة اعتماد دستور في العام ١٩٢٣ أصبح بموجبه جميع المواطنين متساوين. لكنّ مصر حافظت على استقلالها على صعيد الأحوال الشخصيّة، ولم يفرض الانتداب البريطانيّ أيّ إصلاح ذي أهمّيّة. في هذه الفترة، كان لدى المحاكم المصريّة الإسلاميّة توجّه يتمثّل في الحدّ من سلطة المحاكم المسيحيّة، وقد جاء التعميم الصادر عن وزير العدل بتاريخ ٢١ كانون الثاني يناير من العام ١٩٢٣ والقاضي بتوسيع سلطات المحاكم الشرعيّة بحيث أصبحت تشمل النظر أيضًا في بعض المسائل الخاصّة بغير المسلمين، كتلك التي لا يكون فيها هؤلاء ورثة، أو كان أطراف الدعوى ينتمون إلى طوائف مختلفة(٣٢).

كما حافظ مسيحيّو **الأردنّ** في عهد الانتداب على استقلالهم في مجال أحوالهم

(٢٧) أنظر طلال الحسيني، **مرجع سابق**، ص١٤١ وما بعدها.

(٢٨) فتنصّ الفقرة الثانية من المادّة العاشرة من هذا القرار: «يخضع السوريّون واللبنانيّون المنتمون إلى طائفة تابعة للحقّ العاديّ وكذلك السوريّون واللبنانيّون الذين لا ينتمون لطائفة ما للقانون المدنيّ في الأمور المتعلّقة بالأحوال الشخصيّة».

(٢٩) طلال الحسيني، **مرجع سابق**، ملاحق الكتاب.

(٣٠) أنظر لاحقًا.

(٣١) أُعلن استقلال مصر في العام ١٩٣٦ بناءً على المعاهدة الأنكلو-مصريّة.

(٣٢) Hicham AWAD, *op. cit.*, p. 41.

الشخصيّة من دون أن يؤدّي ذلك إلى العلمنة، كما هي الحال في بقيّة دول المشرق العربيّ. فقد شهدت فترة الانتداب البريطانيّ للأردنّ صدور قانون مجالس الطوائف الدينيّة رقم ٢ للعام ١٩٣٨ (قانون يعدّل القانون المتعلّق بمجالس الطوائف الدينيّة ويوحّده)[٣٣]. فقد نصّت المادّة ١٧ هذا القانون صراحةً على ما يلي: «يلغى قانون صلاحيّة المجالس للطوائف الدينيّة غير المسلمة لسنة ١٩٣٣ وقانون أصول المحاكمات لمجالس الطوائف الدينيّة ورسومها لسنة ١٩٣٤».

تعدّ الإصلاحات العثمانيّة، وتلك التي قامت بها سلطات الانتداب، ذات أهمّيّة كبرى. صحيح أنّه كان هناك حدودٌ قانونيّةٌ للعلمنة، خاصّةً عندما يتعلّق الأمر بنصّ تشريعيّ يتعارض مع قاعدة واضحة في الشريعة الإسلاميّة، مع ذلك فإنّ تأثير هذه الإصلاحات في التشريعات الحاليّة ليس بالقليل. كذلك برز في إطار هذه الإصلاحات مبدأ المساواة مفهومًا جديدًا في الثقافة العربيّة والإسلاميّة، ممّا ساهم في تشكيل العديد من التيّارات والأحزاب السياسيّة والمدنيّة التي جذبت إليها حتّى المسلمين، وذلك على الرغم من المقاومة الشديدة التي أبدتها بعض الأوساط الإسلاميّة والمسيحيّة المحافظة. ومع ذلك تجدر الإشارة إلى أنّه على الرغم ممّا قدّمته قوى الانتداب من إصلاحات على صعيد تعزيز الحرّيّة الدينيّة لمسيحيّي المشرق والتطوّر القانونيّ لأحوالهم الشخصيّة، فإنّ التدخّل في الشؤون الداخليّة لهذه الدول كان له آثاره السلبيّة في التعايش بين الطوائف الدينيّة، حيث إنّ الغرب ادّعى حماية المسيحيّين بشكلٍ أساسيّ كذريعة لتبرير تدخّله وتحقيق مصالحه السياسيّة والاقتصاديّة في هذه المنطقة.

ثانيًا: الاستقلال القضائيّ والتشريعيّ في الحقبة الراهنة

لقد تركت الأحداث السياسيّة التي أعقبت الاستقلال بصماتها على النظام التعدّديّ المطبّق حاليًّا في مجال الأحوال الشخصيّة في دول المشرق العربيّ. وكان لضعف الإرادة السياسيّة والاجتماعيّة وغياب روح الحداثة دورٌ في الحفاظ على هذه التعدّديّة، باستثناء مصر التي قامت بإصلاحات أساسيّة، ولكنّها حملت طابعًا إسلاميًّا وليس مدنيًّا أدّى إلى ازدياد الانتهاكات التي يتعرّض لها مسيحيّو مصر. وفي حالة فريدة

(٣٣) المنشور في الجريدة الرسميَّة رقم ٥٩٤ تاريخ ٢ نيسان/أبريل من العام ١٩٣٨. وقد صدر في ظلّ إعمال القانون الأساسيّ لشرق الأردنّ الصادر بتاريخ ١٩ نيسان/أبريل ١٩٢٨ والذي كان يحوي على نصوص مماثلة لهذا القانون.

من نوعها من بين دول المشرق العربيّ، حافظ لبنان على مبدأ المساواة بين الطوائف الذي تمّ تأسيسه طوال فترة الانتداب. أمّا سورية فقد استمرّت بإعمال بعض النصوص التشريعيّة التي ترجع إلى فترة الانتداب مع تبنّي نصوص جديدة، لاسيّما لاستبعاد تشريعات قديمة متعلّقة بالحرّيّة الدينيّة والمساواة بين الطوائف. وعلى الرغم من الهيمنة الإسلاميَّة المتصاعدة في الأردنّ، يمتاز وضع المسيحيّين بتسامح في مجال الأحوال الشخصيّة مقارنةً بما هو متّبع في كلّ من سورية ومصر. سنعالج في هذه الفقرة استقلاليّة الطوائف المسيحيَّة في مجال الأحوال الشخصيّة من خلال التشريعات الوطنيّة الناظمة والتي تكوّن أساسًا قانونيًّا لذلك. ونظرًا إلى الاختلاف بين الدول، فإنّنا سنعالج الوضع في كلّ دولة على حدة، أيْ في كلّ من مصر (أ) والأردنّ (ب) وسورية (ت) ولبنان (ث).

أ - في مصر

تبنّت مصر، منذ استقلالها عن الإمبراطوريّة العثمانيّة، قانونًا جديدًا يحمل الرقم ٨ للعام ١٩١٥ وذلك لضمان الاستمرار باستقلاليّة غير المسلمين. كما حافظ القانون الصادر في العام ١٩٤٩، والمتعلّق بتنظيم السلطة القضائيّة الجديدة، على اختصاصات المجالس الطائفيّة. غير أنّ التغيير الجذريّ والتاريخيّ تمثّل بتبنّي القانون رقم ٤٦٢ للعام ١٩٥٥ الذي ألغى المحاكم الدينيّة في مصر، ولكنّه أبقى على نصوص تشريعيّة غير إسلاميّة يمكن تطبيقها في حال توافُر بعض الشروط[٣٤].

وتنصّ المادّة ٦ من القانون رقم ٤٦٢ لعام ١٩٥٥ على أن «تصدر الأحكام في المنازعات المتعلّقة بالأحوال الشخصيّة والوقف والتي كانت أصلًا من اختصاص المحاكم الشرعيّة طبقًا لما هو مقرّر في المادّة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم المذكورة»[٣٥]. وتضيف هذه المادّة ٦: «أمّا بالنسبة للمنازعات المتعلّقة بالأحوال

(٣٤) من المهمّ أن نذكّر بأنّ إلغاء المحاكم الدينيَّة في مصر لم يكن له أيّ آثار مشابهة في سورية طوال فترة الوحدة بين هذين البلدين (١٩٥٨-١٩٦١). في هذا المجال، حافظ قانون تنظيم السلطة القضائيّة رقم ٥٩ للعام ١٩٥٩ صراحةً على المحاكم الدينيَّة غير الإسلاميَّة في سورية. هذا وتجعل التعدّديّة الدينيَّة في سورية، بوجهٍ خاصّ وجود أقلّيَّة درزيّة، من الصعب توحيد قوانين الأحوال الشخصيّة أو محاكمها، بينما في مصر لا أقلّيَّة ذات أهميّة عدديّة عدا المسيحيَّة.

(٣٥) تنصّ هذه المادّة ٢٨٠ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعيّة (القانون رقم ٣١ لسنة ١٩١٠) على أنّه: «يجب أن تكون الأحكام بأرجح الأقوال من مذهب أبي حنيفة وبما دون بهذه اللائحة وبمذهب=

الشخصيّة للمصريّين غير المسلمين والمتّحدي الطائفة والملّة الذين لهم جهات قضائيّة ملّيّة منظّمة وقت صدور هذا القانون فتصدر الأحكام في نطاق النظام العامّ طبقًا لشريعتهم». صحيح أنّ معظم موادّ القانون رقم ٤٦٢/ ١٩٥٥ قد ألغيت بموجب القانون رقم ١ لعام ٢٠٠٠، لكنّ استقلاليّة المسيحيّين في مجال التشريع بقيت قائمة بمقتضى هذا القانون الجديد المتعلّق بتنظيم بعض أوضاع التقاضي وإجراءاته في مسائل الأحوال الشخصيّة. فالمادّة الثالثة من هذا القانون الأخير تنصّ على أن «تصدر الأحكام طبقًا لقوانين الأحوال الشخصيّة والوقف المعمول بها، ويعمل فيها ما لم يرد بشأنه نصّ في تلك القوانين بأرجح الأقوال من مذهب الإمام أبي حنيفة. ومع ذلك تصدر الأحكام في المنازعات المتعلّقة بالأحوال الشخصيّة بين المصريّين غير المسلمين المتّحدي الطائفة والملّة الذين كانت لهم جهات قضائيّة ملّيّة منظّمة حتّى ٣١ ديسمبر سنة ١٩٥٥ - طبقًا لتشريعاتهم - فيما لا يخالف النظام العامّ». وبالتالي، فالمسيحيّون في مصر لديهم قوانينهم الخاصّة على صعيد أحوالهم الشخصيّة، إنّما في الحدود التي حدّدها المشرّع المصريّ[٣٦]. وهكذا، وعلى عكس دول المشرق العربيّ الأخرى، لم تعد مصر تعترف بنظامَين قضائيَّين متوازيَين لكلّ من المسلمين وغير المسلمين. ومع ذلك، بقيت التشريعات الدينيّة غير الإسلاميّة سارية المفعول على صعيد أحوالهم الشخصيّة ضمن بعض الشروط. وقد تمّ تأكيد ذلك دستوريًّا بمقتضى ما جاء في المادّة الثالثة من الدستورَيْن المصريَّين الأخيرَين (لعام ٢٠١٢ ولعام ٢٠١٤) من ناحية اعتبار أنّ «مبادئ شرائع المصريّين من المسيحيّين واليهود المصدر الرئيسيّ للتشريعات المنظّمة لأحوالهم الشخصيّة، وشئونهم الدينيّة، واختيار قياداتهم الروحيّة»[٣٧].

وفي ما يتعلّق بتنوّع مسيحيّي مصر، يمكن أن نميّز بين ثلاث طوائف رئيسيّة: الأرثوذكسيّة ثمّ الكاثوليكيّة عددًا، وهناك أخيرًا البروتستانتيّة التي تمثّل أقلّيّة صغيرة العدد. وتتفرّع مذاهب متعدّدة عن الطائفتين الأولَيَين مثل اليونانيّة والأرمنيّة والسريانيّة والمارونيّة والكلدانيّة واللاتينيّة. بينما يعدّ البروتستانتيّون بمنزلة طائفة واحدة، جرى الاعتراف بها في مصر في شهر آذار/مارس ١٩٠٢، ولديهم قانون أحوال شخصيّة مستوحى من بعض النصوص التشريعيّة الخاصّة المطبّقة على الأقباط الأرثوذكس.

=أبي يوسف عند اختلاف الزوجَيْن في مقدار المهر».

(٣٦) أنظر لاحقًا.

(٣٧) أنظر سابقًا.

ولدى الأقباط الأرثوذكس، وهم الأكثر عددًا، أربعة مصادر رئيسيّة للتشريع، وهي **المجموع الصفويّ لابن العسال**[٣٨]، و**الخلاصة القانونيّة لفيلوثاوس**[٣٩]، و**مجموعة الأحوال الشخصيّة لعام ١٩٣٨**، و**مجموعة العامّ** للعام ١٩٥٥[٤٠]. ولدى اليونان الأرثوذكس مجموعة مؤلّفة من ٣٠ مادّة جرى اعتمادها بتاريخ ١٥ آذار/مارس ١٩٣٧[٤١]. أمّا الأرمن الأرثوذكس، فلديهم أيضًا مجموعة خاصّة جرى تطبيقها منذ العام ١٩٤٠، تدعى قانون الأحوال الشخصيّة للأرمن الأرثوذكس في القاهرة. ويستند السريان الأرثوذكس[٤٢] إلى **الهدى** لابن العبرة الذي يرجع إلى العام ١٩٢٩ والذي ألّفه الكاهن جان ملباطي[٤٣].

ب - في الأردنّ

تنصّ المادّة ١٠٤ من الدستور الأردنيّ صراحةً على أن تقسّم المحاكم الدينيّة إلى كلّ من المحاكم الشرعيّة ومجالس الطوائف الدينيّة الأخرى. وتعرّف المادّة ١٠٨ من الدستور الأردنيّ هذه المجالس بأنّها «مجالس الطوائف الدينيّة غير المسلمة التي اعترفت أو تعترف الحكومة بأنّها مؤسّسة في المملكة الأردنيّة الهاشميّة». وتضيف المادّة ١٠٩ في فقرتها الثانية أن: «تطبّق مجالس الطوائف الدينيّة الأصول والأحكام المتعلّقة بمسائل الأحوال الشخصيّة التي لا تُعَدّ من مسائل الأحوال الشخصيّة للمسلمين الداخلة في اختصاص المحاكم الشرعيّة (...)». وقد اعتُمد القانون رقم ٢ للعام ١٩٣٨[٤٤]، وتمّ تأكيده في العامَيْن ١٩٥٨ و١٩٥٩، من أجل تحدد صلاحيّة مجالس الطوائف المذهبيّة بخصوص شؤون رعاياهم على صعيد أحوالهم الشخصيّة.

(٣٨) تتألّف من مجلّد تشريعات كتبها المشرّع القبطيّ ابن العسّال في العام ١٢٣٦.

(٣٩) فيلوثاوس الذي كان رئيسًا لكنيسة مكاريوس الكبرى في ذلك العهد حيث كتب مؤلّفه **الخلاصة القانونيّة** في العام ١٨٩٦.

(٤٠) أنظر: نبيل لوقا بدوي، **عدم دستوريّة قانون الأحوال الشخصيّة المطبّق على المسيحيّين**، دار الشروق للطباعة والنشر، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص٥٢.

(٤١) جرى تعديلها في العام ١٩٥٠.

(٤٢) يؤلّف السريان الأرثوذكس أقلّيّة عدديّة في مصر، وكانوا يتبعون قضاء الأقباط الأرثوذكس حتّى استقلالهم في العام ١٩١٣. أنظر توفيق فرج، **أحكام الأحوال الشخصيّة لغير المسلمين**، دار الهدى، الإسكندريّة، ١٩٩٥، ص٥١.

(٤٣) أنظر نبيل لوقا بدوي، **مرجع سابق**، ص٥٣.

(٤٤) منشور في العدد رقم ٥٩٤ من الجريدة الرسميّة والصادر بتاريخ ٢/ ٤/ ١٩٣٨.

ويؤلّف هذا القانون الأساس القضائيّ والتشريعيّ للمسيحيّين على صعيد شؤونهم المتعلّقة بالأحوال الشخصيّة. فقد جاء في مادّته الثالثة: «للطوائف الدينيّة غير المسلمة المؤسّسة في شرق الأردنّ والمدرجة في الجدول الأوّل المضموم إلى هذا القانون أو أيّة طائفة دينيّة أخرى غير مسلمة موجودة في شرق الأردنّ اعترفت بها الحكومة بعد نفاذ هذا القانون وأضيفت إلى الجدول المذكور بقرار من المجلس التنفيذيّ وموافقة سموّ الأمير المعظّم أن تؤسّس محاكم تعرف بمجالس الطوائف الدينيّة لها صلاحيّة النظر والبتّ في القضايا بمقتضى أحكام القانون الحاليّ»(٤٥).

وتتعزّز استقلاليّة مسيحيّي الأردنّ من خلال اعتبار اختصاص مجالس الطوائف الدينيّة من ضمن قواعد الاختصاص الوظيفيّ التي هي من النظام العامّ في الأردنّ، ولذلك لا يحقّ لمحاكم الدولة مراقبة المجالس الطائفيّة هذه(٤٦). ولكن يذهب بعض فقهاء القانون المدنيّ إلى إمكانيّة اعتراض القضاء المدنيّ لقرارت المجالس الطائفيّة في حال خروج هذه الأخيرة في قراراتها عن قواعد الاختصاص الوظيفيّ(٤٧). هذا وتسمح المادّة الرابعة من القانون رقم ٢ المذكور سابقًا لكلّ مجلس طائفيّ بتسمية رئيس المحكمة الكنسيّة ومعاونيه. وبهذا تتمتّع المحاكم المسيحيّة بامتياز من حيث تعيين القضاة، في خلاف نظام تعيينهم المتّبع في المحاكم النظاميّة والشرعيّة (انظر المادّة ٩٨ من الدستور)(٤٨). ومع ذلك فقد طرأ تعديل على هذه المادّة الرابعة(٤٩) في العام ١٩٧٧ لينزع هذه الاستقلاليّة في مجال التعيين(٥٠).

---

(٤٥) من المهمّ الإشارة إلى أنّ المسيحيّة هي الأقليّة الوحيدة المعترف بها بوجهٍ صريح في الأردنّ. ومع ذلك، فالدستور الأردنيّ ينصّ على الحرّيّة الدينيّة من دون أن يحدّد دينًا معيّنًا، وهو ما يكوّن ضمانة دستوريّة، ولاسيّما للأقليّات الدينيّة غير المعترف بها صراحةً كالبهائيّة والتي يمكن أن تستند إلى هذا النصّ الدستوريّ لتعزيز حقوقها والاعتراف بها.

(٤٦) أنظر المادّة ٤١ من قانون البيّنات الأردنيّ.

(٤٧) أنظر يعقوب الفار، **شرح قانون مجالس الطوائف الدينيّة غير المسلمة رقم ٢ لسنة ١٩٣٨ وقانون الأحوال الشخصيّة لغير المسلمين/الطوائف المسيحيّة والاجتهادات القضائيّة الأردنيّة في موضوع الطوائف**، منشورات دار الشروق، عمان، ٢٠٠١، ص٢٣.

(٤٨) تنصّ المادّة ٩٨ من الدستور الأردنيّ على أن يعيّن قضاة المحاكم النظاميّة والشرعيّة ويعزلون بإرادة ملكيّة وفق أحكام القوانين. وبذلك لم تُشِر هذه المادّة إلى انسحاب هذه التسمية على المحاكم الكنسيّة.

(٤٩) وذلك بموجب القانون رقم (٣٨) للعام ١٩٧٧ المنشور في العدد رقم ٢٧٣٠ من الجريدة الرسميّة الصادر بتاريخ ١٩٧٧/٩/٢٠.

(٥٠) فتنصّ المادّة الرابعة بعد التعديل على ما يلي: «أ - يعيّن رئيس وأعضاء مجلس كلّ طائفة دينيّة=

أمّا بشأن الطوائف المعترف بها في الأردنّ فنرى أنّ الجدول الملحق بالقانون رقم ٢ للعام ١٩٣٨ قد أورد بعضها وهي الطوائف التالية: الروم الأرثوذكس، الروم الكاثوليك، الأرمن، اللاتين، والبروتستانت الأنكليكانيّة(٥١). وبالتالي فإنّ هذه الطوائف تتمتّع باستقلال قضائيّ وتشريعيّ، ويُسمح لها بأن تُنشِئ محاكمها الخاصّة وبأن تطبّق نصوصها التشريعيّة التي تختلف من طائفة إلى أخرى(٥٢).

وفي حالات الزيجات المسيحيّة المختلطة (بين الطوائف)(٥٣)، فينعقد الاختصاص للسلطة الكنائسيّة التي عقدت الزواج ويكون لمجلس هذه السلطة صلاحيّة تطبيق قانونها والنظر في الدعوى المذكورة والبتّ فيها (المادّة ١١ من القانون رقم ٢)(٥٤). كما أنّه بحسب المادّة ١٠ من القانون رقم ٢، فإنّ انتماء المتداعين إلى

=بقرار من مجلس الوزراء بناءً على تنسيب من الرئيس الروحيّ الأعلى لتلك الطائفة في أيّ من ضفّتَي المملكة الأردنيّة الهاشميّة، على أن يقترن قرار مجلس الوزراء بالإرادة الملكيّة السامية. ب - تعتبر جميع القرارت التي كان مجلس الوزراء قد أصدرها بتعيين رؤساء وأعضاء مجالس الطوائف الدينيَّة قبل العمل بهذا القانون وكأنّها صدرت بمقتضاه، ولا يجوز الطعن فيها أو في أيّة إجراءات أو أحكام أصدرتها تلك المجالس لدى أيّة جهة قضائيّة أو إداريّة وتردّ أيّة دعوى أقيمت أو تقام لإلغائها في أيّ وقت من الأوقات».

(٥١) بتاريخ ٢٣ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٦ صدر مرسوم ملكيّ يقضي بالاعتراف بالأقباط طائفةً دينيَّة، وقد صادقت الحكومة أيضًا على طلب أسقف عمّان القبطيّ الأرثوذكسيّ حول إنشاء محكمة دينيَّة خاصّة بطائفته. أنظر تقرير وزارة الخارجيّة الأميركيّة International Religious Report 2006 الصادر بتاريخ ١٥ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٦ الأردنّ، الموقع الإلكترونيّ http://www. State.gov/g/drl/rls/irf/2006/71424.htm

(٥٢) حول التشريع الخاصّ بكلّ طائفة، انظر ألفريد ديات، **الوجيز في أحكام الزواج والأسرة للطوائف المسيحيَّة في المملكة الأردنيّة الهاشميّة**، منشورات دار الثقافة، عمان ٢٠٠٤، ص٦ وما بعدها.

(٥٣) يتبع الولد الطائفة الكاثوليكيّة إذا كان أحد أبوَيْه كاثوليكيًّا. **المرجع نفسه**، ص٨.

(٥٤) تنصّ المادّة ١١ على أنّه: «في الأحوال التي يكون فيها الفرقاء في الدعوى غير مسلمين وينتمون إلى أكثر من طائفة دينيَّة وتكون القضيّة المنازَع فيها قضيّة زواج أو ناشئة مباشرة عن زواج أو كان أحد الفرقاء قد ترك الطائفة التي عقدت سلطتها الكنائسيّة الزواج - يطبّق قانون الطائفة التي تنتمي إليها السلطة الكنائسيّة التي عقدت الزواج ويكون لمجلس تلك الطوائف صلاحيّة النظر في الدعوى المذكورة والبتّ فيها. أمّا إذا لم يكن لتلك الطائفة مجلس فيكون للمحاكم النظاميّة عندئذٍ صلاحيّة النظر في الدعوى والبتّ فيها. وإذا كانت السلطة الكنائسيّة لكلتا الطائفتَيْن قد عقدت الزواج فيطبّق عندئذٍ قانون الطائفة التي سلطتها الكنائسيّة قد عقدته أوّلًا ويكون لمجلس تلك الطائفة صلاحيّة النظر في الدعوى والبتّ فيها. أمّا إذا لم يكن لتلك الطائفة مجلس فيكون للمحاكم النظاميّة صلاحيّة النظر في الدعوى والبتّ فيها».

طوائف مسيحيّة مختلفة لا يقف حجر عثرة في طريق اختصاص المحاكم الكنسيّة وتطبيق التشريع المسيحيّ(٥٥). وبمقتضى المادّة ١١ المذكورة، لا يطبّق القانون الإسلاميّ على المسيحيّين الذين ليس لديهم مجلس طائفيّ معترف به في الأردنّ، ففي هذه الحالة يُعقد الاختصاص للمحاكم النظاميّة للنظر بالقضيّة. ويجب في هكذا حالة أن تبتّ المحاكم النظاميّة في قضايا المسيحيّين في ضوء مبادئهم ومعتقداتهم، فالمادّة ٩ من القانون رقم ٢ المذكور تنصّ صراحةً على أنّه «في الأحوال التي لا يكون لأفراد طائفة دينيّة غير مسلمة مجلس طائفة ذو صلاحيّة للنظر والبتّ في أمر من الأمور المبيّنة في المادّتَين الخامسة والسادسة من هذا القانون يكون للمحاكم النظاميّة صلاحيّة النظر في هذا الأمر والبتّ فيه على أن تسترشد عند نظرها في ذلك بقواعد العدل والإنصاف وأن تسير في ضوء قواعد واعتقادات الطائفة المذكورة التي ثبتت بموجب الأصول المنصوص عليها في المادّة الثامنة من هذا القانون. وفي الأحوال التي لا يكون فيها مجموعة قواعد مكتوبة أو أنّه يوجد شكّ في القواعد التي يجب تطبيقها تطبّق قواعد الطائفة التي تعرف أنّها أقرب الكلّ إلى الطائفة التي ينتمي إليها الفريق أو الفرقاء إذا كانت هنالك قواعد». وبذلك نجد أنّ قواعد الاختصاص هذه تنسجم مع القواعد المتّبعة على صعيد تسوية النزاعات في القانون الدوليّ الخاصّ، بخلاف الوضع في مصر التي لم تأخذ بالحلّ الذي اعتمده الأردنّ، وإنّما تطبّق الشريعة الإسلاميّة عند اختلاف طرفَي النزاع للمسيحيّين في الطائفة والملّة أو في حال عدم وجود مجلس طائفيّ يتبع له المسيحيّون في الدعوى(٥٦).

(٥٥) إلّا إذا رفض أحد المتداعين هذه الصلاحيّة، ففي هذه الحالة تنظر المحاكم النظاميّة في القضيّة. فتنصّ المادّة العاشرة على ما يلي: «مع مراعاة أحكام المادّة الحادية عشر من هذا القانون في الأحوال التي يكون فيها الفرقاء في الدعوى غير مسلمين وينتمون إلى أكثر من طائفة دينيّة ويتّفقون على تقديم دعواهم إلى مجلس طائفة دينيّة ينتمي إليها أحدهم يكون للمجلس المذكور صلاحيّة النظر في الدعوى المذكورة والبتّ فيها. يجب أن تبلغ الموافقة في كلّ قضيّة خطيًّا إلى رئيس مجلس الطائفة الذي اتّفق الفرقاء على تقديمها إليه وإذا لم يتّفق الفرقاء على هذه الصورة فللمحاكم النظاميّة صلاحيّة النظر في الدعوى والبتّ فيها على أن تعمل بالأصول المدرجة في المادّة الثامنة من هذا القانون. يوجّه لاستيضاح المذكور في المادّة الثامنة إلى رؤساء مجالس الطوائف الدينيّة ذات الاختصاص وإذا لم يكن هناك مجلس فيوجّه إلى رؤساء الطوائف وعلى المحكمة أن تنظر في الدعوى على ضوء قانون هذه الطوائف كما ذكر في البيانات مسترشدة بقواعد العدل والإنصاف عند تطبيق هذا القانون».

(٥٦) أنظر لاحقًا.

أخيرًا، وعلى عكس مصر(٥٧)، يسمح الأردنّ بالتبنّي عند الطوائف المسيحيّة، بالرغم من أنّه ممنوع في القانون الإسلاميّ. ويبدو أنّ المشرّع الأردنيّ لم يوسّع مفهوم النظام العامّ الإسلاميّ بحيث يشمل غير المسلمين، الأمر الذي يسمح بوجود قواعد تشريعيّة خاصّة بالمسيحيّين ومتعارضة في الوقت نفسه مع الشريعة الإسلاميّة(٥٨).

ج - في سورية

جرى تعزيز النظام التعدّديّ في مجال الأحوال الشخصيّة بعد نيل هذا البلد استقلاله في العام ١٩٤٥، حيث تمّت إضافة استقلاليّة قضائيّة خاصّة بالطائفة الدرزيّة. ويبلغ الاستقلال القضائيّ والتشريعيّ للطوائف الدينيّة في هذا البلد درجة عالية، وذلك بسبب النقص في المنافسة من طرف المحاكم المدنيّة. وبحسب هشام عوض، يعود هذا الوضع إلى نتيجة التعديلات القانونيّة التي أدرجتها سلطة الانتداب التي كانت تميل إلى تعزيز استقلاليّة الأقليّات الدينيّة وتجنيبها تعسّف المحاكم الشرعيّة أو النظاميّة(٥٩). فيعود إلى قرار سلطة الانتداب رقم ٦٠ ل.ر الصادر في العام ١٩٣٦ الأساس القانونيّ لاستقلاليّة المسيحيّين التشريعيّة والقضائيّة في سورية. كما أنّ الطوائف المسيحيّة المعترف بها في هذا البلد مذكورة في ملحق القرار رقم ٦٠ ل.ر(٦٠).

(٥٧) فمشروع قانون «جبرائيل للتبنّي» لم يبصر النور في مصر لمعارضة التيّارات الإسلاميّة. لمزيد من التفاصيل، انظر: مشروع قانون «جبرائيل للتبنّي» يثير السجال في مصر، العربيّة نت، ٢٩ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٩٩، نجده على الرابط: http://www.alarabiya.net/articles/2009/11/29/92716.html ويُذكر أنّه يجوز التبنّي بمقتضى بعض قوانين الأحوال الشخصيّة المطبّقة على بعض الطوائف المسيحيّة في مصر كما هو منصوص عليه بمقتضى المادّة ١١٠ من لائحة الأقباط الأرثوذكس للعام ١٩٣٨ وكذلك الموادّ من ٩٣ إلى ٩٩ من لائحة الأرمن الأرثوذكس. ومع ذلك لا يتمّ التوارث بين المتبنّي والمُتبنّى باعتبار أنّ الشريعة الإسلاميّة هي المطبّقة بشأن التوارث، كما أشار إليه صراحةً قرار محكمة النقض في الطعن رقم ١١٤ لسنة ٦٤ ق، أحوال شخصيّة، جلسة ٣٠/١١/١٩٩٨.

(٥٨) فيحقّ للمتبنّى أن يرث بحسب التشريع المسيحيّ الأردنيّ وبوجهٍ خاصّ المادّة ٥ من قانون مجالس الطوائف الدينيّة غير المسلمة للعام ١٩٣٨. أنظر بشّار ملكاوي، «الحريّة الدينيّة في الأردنّ» - جامعة عمان - دراسة غير منشورة، ص١٥٥-١٥٦ وسعيد البشير، **مرجع سابق**، ص١٥٥.

(٥٩) Hicham AWAD, *op, cit.*, p.45.

(٦٠) هي الطوائف نفسها المعترَف بها في لبنان. أنظر لاحقًا.

وأعقبت فترة الاستقلال أيضًا توجّهات حكوميّة تؤيّد الاعتراف باستقلال المسيحيّين القضائيّ والتشريعيّ. وهكذا جاء المرسوم رقم ١٣٣ تاريخ ٨ تشرين الأوّل/أكتوبر من العام ١٩٥٣، الخاصّ بتنظيم السُلطة القضائيّة الجديد، ليؤكّد في المادّة ٣١ منه أن «تبقى المحاكم الروحيّة للطوائف غير الإسلاميَّة واختصاصاتها خاضعة للأحكام النافذة». وفي العام نفسه صدر قانون الأحوال الشخصيّة السوريّ الحاليّ[٦١] والذي جاء في مادّته ٣٠٨ على أنْ: «يطبّق بالنسبة إلى الطوائف المسيحيَّة واليهوديّة ما لدى كلّ طائفة من أحكام تشريعيّة دينيّة تتعلّق بالخطبة وشروط الزواج وعقده، والمتابعة والنفقة الزوجيّة ونفقة الصغير وبطلان الزواج وحلّه وانفكاك رباطه وفي البائنة (الدوطة) والحضانة»[٦٢]. وتعكس ما نصّت عليه هذه المادّة اعترافًا باستقلال المسيحيّين السوريّين التشريعيّ ولكن في مسائل محدّدة فقط، وهو ما يمكن أن يحدّ من اختصاص الطوائف غير المسلمة في كلّ ما هو غير وارد في هذه المادّة؛ ليصار إلى إعمال أحكام قانون الأحوال الشخصيّة السوريّ ذي الصبغة الإسلاميَّة. وفي هذا الإطار، يجدر بالذكر أنّه جرى مؤخّرًا تعديل المادّة ٣٠٨ من خلال المرسوم الرئاسيّ رقم ٧٦ بتاريخ ٢٠١٠/٩/٢٦، بحيث أضيف إلى ما كانت تتضمّنه من مسائل، قضايا الإرث والوصيّة، وبالتالي تمّ استبعاد أحكام الشريعة الإسلاميّة من التطبيق على المسيحيّين في هاتين القضيّتين[٦٣]. أمّا المسيحيّون الكاثوليك في سورية فهم يتمتّعون منذ حزيران/يونيو ٢٠٠٦ باستقلال واسع في أمورهم العائليّة، خاصّةً الإرث والوصية والحقّ بالتبنّي، وذلك في أثر صدور المرسوم رقم ٣١ للعام ٢٠٠٦ الذي سُمح لهم بموجبه بتوسيع صلاحيّاتهم، حتّى قبل تعديل المادّة ٣٠٨ الأخير. ولكن يبدو أنّه تمّ إلغاء هذا الحقّ بالتبنّي بشكل ضمنيّ بمقتضى أحكام المرسوم رقم ٧٦ الوارد سابقًا. فقد ألغى هذا الأخير الموادّ الجديدة كافّة في القوانين المسيحيَّة

(٦١) صادر بموجب المرسوم التشريعيّ رقم ٥٩ بتاريخ ١٩٥٣/٩/٧. وقد جرى وضع هذا القانون اعتمادًا على المذهب الحنفيّ. كما تؤكّد المادّة ٣٠٥ من هذا القانون لزومَ عودة الجهاز القضائيّ إلى هذا المذهب في حال سكوت النصّ القانونيّ.

(٦٢) تنصّ المادّة ٣٠٦ من هذا القانون على أن «تطبّق أحكام هذا القانون على جميع السوريّين سوى ما تستثنيه المادّتان التاليتان».

(٦٣) من المهمّ أن نذكّر بأحكام القانون الإسلاميّ الخاصّة، والمتعلّقة بالميراث والوصيّة. فهذه الأخيرة لا تجوز للغير إلّا بمقدار ثلث التركة، أمّا بشأن الإرث فالمرأة لاترث سوى نصف حصّة الرجل.

ولاسيّما ما ورد في المرسوم رقم ٣١ الخاصّ بالكاثوليك[٦٤]. ويجدر التذكير أخيرًا بنصّ المادّة الثالثة من الدستور السوريّ الجديد التي عزّزت من استقلاليّة الأحوال الشخصيّة لدى الطوائف الدينيّة كما أشرنا سابقًا[٦٥].

د - في لبنان

تضمن المادّة التاسعة من الدستور اللبنانيّ بوجهٍ صريح استقلاليّة الطوائف في مجال الأحوال الشخصيّة[٦٦]. وبذلك يتضمّن النظام القضائيّ اللبنانيّ نوعَيْن من المحاكم: محاكم الدولة والمحاكم الدينيّة. وبالتالي، هناك نصوص تشريعيّة وضعيّة تطبّق على المواطنين اللبنانيّين بصرف النظر عن انتماءاتهم، وثمّة نصوص دينيّة تختلف بحسب الانتماء الدينيّ أو الطائفيّ لدى المعنيّين. أمّا الطوائف اللبنانيّة المسيحيّة المعترف بها فتعود إلى فترة الانتداب، وبوجهٍ خاصّ القرار رقم ٦٠ ل.ر[٦٧] الذي

(٦٤) أنظر لاحقًا.

(٦٥) إضافةً إلى ذلك، أصدرت محكمة النقض السوريّة قرارًا يعطي المحاكم الكنسيّة الاختصاص للنظر في النزاعات المتعلّقة بالدوطة أو البائنة. أنظر القرار رقم ٤٣٢ تاريخ ١٩ تشرين الأوّل/أكتوبر ١٩٥٥ الصادر عن محكمة النقض السوريّة، الغرفة المدنيّة. كما جرت العادة على عدم تدخّل المحاكم الشرعيّة في النظر بقضايا الوقف الخيريّ الخاصّة بالمسيحيّين، وهذا ما أكّده قرار صادر عن الغرفة الشرعيّة في محكمة النقض السوريّة جاء فيه: «لمّا كانت المادّة ٥٣٥ أصول بيّنت اختصاص المحكمة الشرعيّة في القضايا العائدة لجميع المواطنين على اختلاف نحلهم ومذاهبهم وليس في قضايا الوقف الخيريّ. وكانت المادّة ٥٣٦ أصول ذكرت القضايا التي تختصّ بها المحكمة الشرعيّة بالنسبة للمسلمين فقط. وأدخلت فيها قضايا الوقف الخيريّ. وكان يبيّن من ذلك أنّ المحكمة الشرعيّة إنّما تنظر في قضايا الوقف الخيريّ إذا كان متعلّقًا بالمسلمين فحسب وهي ليست بمرجع مختصّ إن كان عائدًا للمسيحيّين. ولمّا كان موضوع الدعوى القائمة هو طلب إبطال الوقف الخيريّ العائد للمسيحيّين فالمحكمة الشرعيّة ليست مختصّة للنظر فيه. ولمّا كان القاضي الشرعيّ قد ردّ الدعوى كان حكمه من حيث النتيجة موافقًا للأصول». أنظر حكم صادر عن الغرفة الشرعيّة - أساس ٤٠٥، قرار ٤٠٠ بتاريخ ١٩٦٨/١٠/٢٢. وكذلك الأمر في ما يتعلّق بالنفقة لغير المسلمين، فيقتصر اختصاص المحاكم الشرعيّة على نفقة الأقارب من غير الزوجَيْن والأولاد، بينما تكون نفقة هاتين الفئتين من اختصاص المحاكم الروحيّة. أنظر قرار محكمة النقض السوريّة - مدنيّة ثانية - أساس ٥٢٠، قرار ٩٧، بتاريخ ١٩٦٦/٢/٢٨.

(٦٦) أنظر سابقًا.

(٦٧) أكّد التشريع اللبنانيّ في هذا القرار بالقانون الصادر بتاريخ ٢ نيسان/أبريل ١٩٥١ والمتعلّق بتحديد صلاحيّة المحاكم غير الإسلاميَّة. فتقضي المادّة ٣٣ من هذا القانون بالأحكام نفسها الواردة في=

يعترف بالطوائف التالية: البطريركيّة المارونيّة، بطريركيّة الروم الأرثوذكس، بطريركيّة الروم الملكيّين الكاثوليك، بطريركيّة الأرمن الغريغوريّين، بطريركيّة السريان الأرثوذكس، بطريركيّة السريان الكاثوليك، الطائفة النسطوريّة المشرقيّة، بطريركيّة الكلدان، وأخيرًا الكنيسة اللاتينيّة. وقد تمّ الاعتراف بطائفة الأرمن الكاثوليك والطائفة الإنجيليّة وطائفة الأقباط الأرثوذكس وطائفة الأقباط الكاثوليك في وقت لاحق(٦٨).

وهكذا ما مِن قانون أحوال شخصيّة موحّد للّبنانيّين(٦٩)، بل لكلّ طائفة قضاؤها وتشريعاتها الخاصّة بها. وعلى هذا الأساس، تختصّ الطوائف غير الإسلاميّة بنظر القضايا المتعلّقة برعاياها عملًا بأحكام القانون الصادر بتاريخ ٢ نيسان/أبريل من العام ١٩٥١. إلّا أنّه في لبنان، وعلى عكس دول المشرق العربيّ، لا صلاحيّة للمحاكم الشرعيّة في النظر بقضايا المسيحيّين، حتّى في حال عدم وجود نصّ واجب التطبيق في تشريعاتهم(٧٠). فالإرث والوصيّة في لبنان يحكمهما منذ عقود القانون

=القرار ٦٠ ل. ر. وذلك في ما يخصّ شرط الاعتراف المسبق بالطائفة الدينيّة من طرف الدولة. فيتوجّب أن تقوم الطوائف الدينيّة الجديدة الراغبة في الاعتراف بها بتقديم قانون للأحوال الشخصيّة، وكذلك قانون لأصول المحاكمات التي سيتمّ اعتمادها. Hicham AWAD, *op.cit.*, p. 86.

(٦٨) Camille NAJM, *Les minorités chrétiennes du Proche-Orient arabe: Présence et défis*, Mémoire de diplôme science politique, Université de Genève-faculté S.E.S., 1999-2000, pp. 87-88.
أنظر أيضًا غسّان مخيبر، **أقلّيّة تبحث عن موقع لها حيال النظام الطائفيّ اللبنانيّ: الوضع القانونيّ للبنانيّين غير المنتمين إلى الطوائف التاريخيّة المعترف بها ذات الأحوال الشخصيّة**، لا تاريخ نشر، دراسة قابلة للتحميل عن الموقع www.ghassanmoukheiber.com، ص١.

(٦٩) هناك بعض القوانين، التالي ذكرها، والتي تطبّق على جميع المواطنين اللبنانيّين: ١. القانون الصادر بتاريخ ٢٤ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٣١ والمكمّل بالقانون الصادر بتاريخ ١٩ كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٣١ والمرسوم رقم ٨٨٣٧ تاريخ ١٥ كانون الثاني/يناير ١٩٣٢ المتعلّقان بالديموغرافيا. ٢. القانون المتعلّق بتسجيل الحالة الشخصيّة عند الوفاة، والولادة والطلاق وتغيير مكان الاقامة وتغيير الطائفة أو المذهب. ٣. القانون الصادر بتاريخ ١٨ كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٥٦ المتعلّق بتصوير الوثائق الخاصّة بالأحوال الشخصيّة. ٤. المجلّة الحنفيّة **أحكام العدليّة** التي حلّ محلّها القانون الجديد المتعلّق بالعقود. أنظر أكرم ياغي، **قانون الأحوال الشخصيّة للطوائف الإسلاميّة والمسيحيّة**، منشورات زين الحقوقيّة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨، ص٥١.

(٧٠) في هذا الإطار قام المشرّع اللبنانيّ بتوسيع صلاحيّة المحاكم المذهبيّة اللبنانيّة بالقانون الصادر=

الصادر بتاريخ ٢٣ يونيو/حزيران من العام ١٩٥٩، والاختصاص بشأنهما معقود للقضاء المدنيّ(٧١). بينما تستمرّ الطوائف الإسلاميّة بتطبيق قوانينها الدينيّة على الإرث والوصيّة.

يتأتّى عن ذلك أنّ استقلاليّة مسيحيّي المشرق العربيّ في مجال الأحوال الشخصيّة تتمتّع بضمانات دستوريّة كما هي الحال منذ عقود في الأردنّ ولبنان، وهذا نفسه ما جاء في الدساتير الجديدة في كلٍّ من مصر وسورية. فينعقد الاختصاص للمحاكم الكنسيّة في جميع دول المشرق العربيّ، باستثناء مصر، بنظر بعض قضايا الأحوال الشخصيّة العائليّة المتعلّقة بالمسيحيّين(٧٢). ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الطوائف الكاثوليكيّة تحكمها القوانينُ نفسُها في دول المشرق العربيّ كافّة(٧٣). فالكاثوليكيّون في المشرق العربيّ لديهم قوانين مشتركة أصدرها بتاريخ ٢٢ شباط/فبراير من العام ١٩٤٩ البابا بيوس الثاني عشر، وقد ألغيت هذه القوانين من قبل البابا بولس يوحنّا الثاني، وحلّت مكانها مجموعة قوانين الكنائس المشرقيّة الصادرة بتاريخ ١٨ تشرين الأوّل/أكتوبر من العام ١٩٩٠(٧٤) والتي دخلت حيّز التنفيذ بتاريخ الأوّل من شهر تشرين الأوّل/أكتوبر من العام ١٩٩١. أمّا نصوص هذا القانون فهي مستوحاة من مجموعة قوانين الكنائس الغربيّة التي جرى اعتمادها في العام ١٩١٧(٧٥).

=بتاريخ ٢ نيسان/أبريل ١٩٥١، وذلك من أجل مساواتها بالمحاكم الشرعيّة الإسلاميّة التي كان القانون رقم ٦ الصادر بتاريخ ٣ شباط/فبراير ١٩٣٠ قد منحها صلاحيّات أكبر من تلك الممنوحة للمحاكم المذهبيّة. Hicham AWAD, *op. cit.*, p. 103 et s.

(٧١) أنظر أكرم ياغي، **مرجع سابق**، ص٥٣. أنظر أيضًا القانون الصادر بتاريخ ٢٣ حزيران/يونيو ١٩٥٩ المتعلّق بالبنوّة أو النَسَب.

(٧٢) إنّ معالجة عمل المحاكم المسيحيّة وتشكيلها في المشرق العربيّ لن يؤدّي إلى إظهار التسامح أو التمييز بحقّ المسيحيّين، ولذلك لن نتطرّق إلى هذا الموضوع في كتابنا. للمزيد من التفاصيل بهذا الخصوص، انظر Hicham AWAD, *op. cit.*, p. 88 et s.

(٧٣) أكرم ياغي، **مرجع سابق**، ٢٠٠٨، ص٥٥.

(٧٤) نشير إلى أنّ الكاثوليكيّين المشرقيّين لايطبّقون هذا القانون. حول هذ الموضوع، انظر: أكرم ياغي، **مرجع سابق**، ٢٠٠٨، ص٥٥.

(٧٥) توفيق فرج، **مرجع سابق**، ص٥٣.

■ **الفرع الثاني: إشكاليّة استقلاليّة المسيحيّين القضائيّة والتشريعيّة**

تعرّضت استقلاليّة المسيحيّين في مجال الأحوال الشخصيّة للعديد من الانتقادات حتّى في الأوساط المسيحيّة نفسها، إذ ينظر بعض المفكّرين إلى المسيحيّة بأنّها دين روحيّ ليس له أيّ صلة بتشريعات الدولة. وإلى جانب هذا الخلاف بين أنصار علمنة التشريعات المطبّقة على المسيحيّين ودينيّتها، يبرز انقسام آخر يتعلّق بمصادر التشريعات المسيحيّة الحاليّة المطبّقة في المشرق العربيّ. فالمصادر التي يتمّ اللجوء إليها لتشريع قوانين المسيحيّين تؤدّي دورًا أساسيًّا في مدى احترام حقوقهم الأساسيّة كما سنبيّنه لاحقًا. سنعالج إذن في هذا الفرع الانقسامات المتعلّقة بالأحوال الشخصيّة والمتمثّلة بفصل الدين عن الدولة في المسيحيّة، وهو الأمر الذي يمكن أن يقود إلى إلغاء استقلاليّة المسيحيّين لصالح تطبيق تشريعات مدنيّة علمانيّة (أوّلًا). هذا الفكر العلمانيّ ليس الوحيد الذي يخلق انقسامات بين المسيحيّين، فاختيار مصادر القوانين المسيحيّة يؤدّي أيضًا إلى اختلافات مهمّة تبرز خاصّةً في ما يخصّ مسألة الطلاق التي بدورها تؤثّر في وضع المسيحيّين القانونيّ (ثانيًا).

أوّلًا: الفصل بين الدّين والدولة في المسيحيّة

ينتقد التيّار العلمانيّ المسيحيّ التشريع باسم الدين المسيحيّ. فالهدف الرئيسيّ في الديانة المسيحيّة هو إقامة عالم سلام وتسامح وحريّة اعتقاد(٧٦). **والكتاب المقدّس** لم يقدّم سوى قيمٍ أخلاقيّة وروحيّة، حيث انبعثت الديانة المسيحيّة في وسطٍ يهوديّ فيه من التشريعات، ومن ضمنها القانون الرومانيّ على وجه الخصوص، ما يكفي لتنظيم المجتمع(٧٧)، وبالتالي لم تكن هناك حاجة إلى تشريعات إضافيّة. وتؤكّد بعض أقوال المسيح هذه الحقيقة، إذ تعطي رسالته قيمًا أخلاقيّة: «لا تظنّوا أنّي جئتُ لأنقض الناموس أو الأنبياء. ما جئتُ لأنقض بل لأكمل»(٧٨)، «مملكتي ليست من هذا العالم»(٧٩)، و«أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله»(٨٠). أمّا بخصوص الإرث، وهو من

(٧٦) قال يسوع: «وإن سمع أحد كلامي ولم يؤمن فأنا لا أدينه، لأنّي لم آتِ لأدين العالم بل لأخلّص العالم»، إنجيل **يوحنا ١٢ : ٤٧**.
(٧٧) توفيق فرج، **مرجع سابق**، ص٤١.
(٧٨) إنجيل متّى ٥ : ١٧.
(٧٩) إنجيل يوحنا ١٨ : ٣٦.
(٨٠) إنجيل مرقس ١٢ : ١٧.

المسائل المستقاة من الأحوال الشخصيّة، فقد رفض يسوع أن يقضي في هذه المسألة عندما قال له واحدٌ من الجمع: «يا معلّم، قلْ لأخي أن يقاسِمَني ميراثنا»، أجاب يسوع: «يا إنسان مَن أقامَني عليكُم قاضيًا أو مقسّمًا؟»(٨١).

في المقابل يرفض التيّار المسيحيّ الآخر هذا الفصل بين الدين والدولة، ويزعم أنّ الديانة المسيحيّة تُظهر يسوعًا إصلاحيًّا للمنظومة اليهوديّة، مؤكّدًا أنّ الدين المسيحيّ يتضمّن تشريعات ينبغي العمل بها وتطبيقها على المؤمنين بهذا الدين(٨٢). وبهذا يُشارك أنصار هذا التيّار بعض الغربيّين في مناداتهم للعودة إلى الملكيّة في أوروبّا والحكم باسم الله. ومع ذلك، يوضّح المفكّر عياض بن عاشور أنّ الفصل بين المسيحيّة والدولة أمرٌ ممكن، وهو أسهل من الفصل بين الإسلام والدولة. وهناك برأيه حساسيّتان مختلفتان بين المسيحيّ مهما كان ولاؤه، والمسلم مهما كان ولاؤه هو أيضًا. ويمكن الأوّل، بسبب كتابه المقدّس أو رسالته الآتية لا من التوراة أو العهد القديم، بل بوجهٍ خاصّ من العهد الجديد، أن يعيش حياته في دولة لادينيّة من دون أن يشعر بالذنب الكبير تجاه الله. ويؤكّد في هذا الإطار أنّ نصّ العهد الجديد فيه تقييمات تختلف بوجهٍ كامل عن النصّ القرآنيّ. فهذا العهد يقرّ إلى حدّ ما بالفصل بين الإيمان المسيحيّ والتشريعات. وبذلك يمكن تفسير استعداد المسيحيّ، أكثر من المسلم، لفهم فكرة العلمانيّة، وأن يقبل بها ويجعلها في داخله، أيْ أن يعيش القانون الدنيويّ والقانون الإلهيّ، محافظًا في الوقت نفسه على كونه مؤمنًا حقيقيًّا وأيضًا مواطنًا حقيقيًّا(٨٣).

ويناصر الكاتب أنصار الاتّجاه الأوّل لاعتقاده أنّ المسيحيّة هي دين لا يقيم أيّ علاقات بالوسط السياسيّ والتشريعيّ. إضافةً إلى ذلك، لا يمكن في الحقيقة اعتبار المسيح أنّه مشرّع، وبالتالي يجب تحقيق الفصل التامّ بين الدين والدولة. كما أنّ تحرُّر مسيحيّي المشرق من القيود واحترام حقوقهم بصفتهم مواطنين أمرٌ لن يُبصِر النور في غياب هكذا فصل. فالنصوص التشريعيّة «المسيحيّة» المعتمدة في مجال الأحوال الشخصيّة تساهم في أسلمة المسيحيّين وتحدّ من دولة المواطنة لصالح تعزيز

(٨١) إنجيل لوقا ١٢ : ١٣-١٤.
(٨٢) Sami ALDEEB, *Non-Musulmans en Pays d'Islam, cas de l'Égypte*, The Book Edition, Lille, 2009, pp. 35-36.
(٨٣) Yadh Ben Achour, «Conclusions générales», *op. cit.*, p. 312.

الانقسامات الدينيّة[٨٤]. إذًا، لِمَ هذا التطبيق الصارم للتشريعات المسيحيَّة ذات الصلة بالأحوال الشخصيّة في المشرق العربيّ؟

ثمّة في الحقيقة أسبابٌ عديدة تحول دون تطبيق القوانين الحديثة والعلمانيّة، على الرغم من أنّ ذلك يساهم في تعزيز احترام حقوق المسيحيّين. فيجب أوّلًا أن لا يتعارض تطبيق التشريعات على المسيحيّين مع النظام العامّ الذي تعدّ الشريعة الإسلاميَّة أحد أركانه الأساسيّة. وبحسب هذه الشريعة، لا يمكن غيرَ المسلمين تطبيق قوانين غريبة عن «كتبهم المنزلة» المعترَف بها، أي الإنجيل والتوراة. وسنعود إلى هذا الموضوع في الباب الثاني. ثمّ إنّ سياسة الأسلمة وتفتيت الشعوب وتهميش مبدأ المواطنة التي تنتهجها الأنظمة الحاكمة، تتطلّب الإبقاء على هذه القوانين الطائفيّة لكي تحقّق أسلمة قصوى للمسيحيّين وتضمن استمرار الفرقة لتفعيل مبدأ (فرِّق تَسُدْ). وسنعود أيضًا إلى هذا الموضوع في الباب الثاني. أضفْ إلى ذلك أنَّ غالبيّة المسيحيّين المشرقيّين متعلّقون بالمسيحيَّة لا دينًا روحيًّا وحسب، بل مصدرًا للتشريعات، على الرغم من تعرُّض بعضهم لانتهاكات مختلفة خاصّةً للحقّ في الحريّة الدينيّة، ما قد يدفع إلى اعتناقهم الإسلام. ويقف من خلف هؤلاء أغلب رجال الدين المسيحيّ الذين يسعون إلى المحافظة على الامتيازات السياسيّة والقانونيّة والماديّة الممنوحة لهم من خلال نظام التعدّديّة في مجال الأحوال الشخصيّة والذي يجعلُهم قضاةً ومشرّعين وموظّفين إداريّين يتقاضون الأموال من أجل إتمام بعض العقود الإداريّة كالزواج والطلاق، إلخ. كما يزداد تشدّد رجال الدين المسيحيّ وتمسّكهم بالمسيحيَّة الدنيويّة بسبب اضطهادهم من طرف الإسلاميّين، بدليل أنّه كلّما ازداد الظلم على المسيحيّين ازدادت التشريعات المسيحيَّة صرامةً، وهذا ما يحصل على الأخصّ في مصر حيث عانى المسيحيّون من الاضطهاد طوالَ العقود الأخيرة المنصرمة، بخلاف وضع المسيحيّين في باقي الدول المجاورة حيث كانت معاناتهم وكذلك تشريعاتهم أخفَّ وطأة.

ثانيًا: مصادر القوانين المسيحيَّة ومسألة الطلاق

تختلف الطوائف المسيحيَّة في المشرق العربيّ بشأن مصادر تشريعاتها في مجال الأحوال الشخصيّة حيث تتنوّع هذه التشريعات تبعًا للطوائف: الأرثوذكسيّة

(٨٤) أنظر لاحقًا.

والكاثوليكيّة والبروتستانتيّة. كما قد تختلف هذه التشريعات تبعًا لاختلاف الملل داخل هذه الطوائف نفسِها أو حتّى من دولة إلى أخرى[٨٥]. ويؤثّر اختيار مصادر هذه التشريعات المسيحيَّة في وضع المسيحيّين القانونيّ، وذلك في ما يتعلّق بأحوالهم الشخصيّة. أمّا بشأن الخيار الحاليّ لهذه المصادر، فيمكننا أن نميّز بين تيّارَيْن: يعدّ أوّلهما الإنجيل مصدرًا وحيدًا للتشريعات، ولا يقبل بالتالي بوجود إمكانيّة للطلاق إلّا لعلّة الزنا (أ) بينما ينادي أنصار التيّار الثاني إلى تعدّد مصادر هذه التشريعات بما يشمل الإنجيل وغيره، وهذا ما يسمح بتسهيل إجراءات الطلاق وبالتالي إمكانيّة الزواج مرّة أخرى (ب).

أ - الإنجيل مصدرًا وحيدًا للتشريعات المتعلّقة بالطلاق

يسبّب اعتبار الإنجيل، بصفته مصدرًا وحيدًا، مشكلةً أساسيّة عند مسيحيّي المشرق العربيّ، ألا وهي منع أو تقييد الطلاق[٨٦]. لذلك، فإنّ أنصار هذا التيّار يوصفون غالبًا بـ«المسيحيّين المتشدّدين». فيرتكز هذا التيّار على نصوص الإنجيل المتعدّدة المتعلّقة بمنع الطلاق أو تقييده. وفي هذا المضمار يقول الإنجيل «ما جمعه الله لا يفرّقه إنسان»[٨٧]، وكذلك قال السيّد المسيح: «قيل: مَنْ طلّق امرأته فليعطها كتاب طلاق وأمّا أنا فأقول لكم: «مَنْ طلّق امرأته إلّا لعلّة الزنا يجعلها تزني ومن يتزوّج مطلّقة فإنّه يزني»[٨٨]. وتُشير رسائل بولس الرسول هي الأخرى إلى مسألة الطلاق: «وأمّا المتزوّجون فأوصيهم لا أنا بل الربّ أن لا تفارق المرأة رجلها وإن فارقته فلتبقَ غير متزوّجة أو لتصالح رجلها، ولا يترك الرجل امرأته»[٨٩]. إذًا بحسب

(٨٥) الاختلاف حول طبيعة المسيح والمنافسة بشأن الكراسي والمناصب الكنسيّة هي من أهمّ أسباب هذا الانقسام، كما أدّت الظروف الجيوسياسيّة دورًا في تعزيزه. حول ظهور المسيحيّين وانقسامهم في المشرق، انظر مصطفى الجمال، **الأحوال الشخصيّة لغير المسلمين**، منشورات الحلبي الحقوقيّة، بيروت، ٢٠٠٢، ص٦٢ وما بعدها. أنظر أيضًا توفيق فرج، **مرجع سابق**، ص٢٨ وما بعده، وأكرم ياغي، **مرجع سابق**، ص٣٧ وما بعدها.

(٨٦) مسألة الطلاق كانت على الدوام موضع حساسيّة عالية وأهمّيّة قصوى عند المسيحيّين. فقد كانت السبب في انقسام المسيحيّين وولادة الكنيسة الأنغليكانيّة، بعد أن قام ملك إنكلترا إدوار الثامن بقطع العلاقات ببابا روما بسبب رفض هذا الأخير إبطال زواجه.

(٨٧) متّى ٦:١٩.

(٨٨) متّى ٥: ٣١-٣٢.

(٨٩) رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس ٧: ١٠-١١.

Library

الإنجيل مصدرًا للقانون، لا يمكن أن يكون هناك طلاق إلّا لعلّة الزنا من قبل أحد الزوجين[٩٠]، وبالتالي فإنّ هذه النصوص تمثّل انتهاكًا للحرّيّة وللحقّ في الزواج ولذلك لا تتوافق أبدًا مع شرعة حقوق الإنسان. فبسبب هذا التفسير الضيق للعقيدة المسيحيّة، لن يكون باستطاعة أحد الزوجين فسخ عقد زواجه حتّى في حالات جنون زوجه أو اختفائه أو تغيير توجّهاته الجنسيّة، إلخ.

وترى محاكم عديدة، ومنها محكمة قنا الابتدائيّة للأحوال الشخصيّة (في مصر)، أنّ الإنجيل هو المصدر الوحيد الواجب الرجوع إليه؛ وبالتالي ترفض الطلاق لغير علّة الزنا. فقد جاء في إحدى قرارات هذه المحكمة: «وحيث إنّ أحكام الشريعة المسيحيّة مدوّنة في الإنجيل، وقد أشار في مواضع متعدّدة إلى رابطة الزوجيّة فوصفها بأنّها رابطة مقدّسة، هي سرّ من أسرار الكنيسة السبعة، وحرّم على بني الإنسان التعرّض لها أو حلّ عقدتها، لأنّ ما جمعه الله لا يفرّقه إنسان (...). وحيث إنّه من العجب، بل البالغ في العجب أنّ بعض القوّامين على الدين من رجال الكنيسة وأعضاء المجلس الملّيّ العامّ، قد سايروا التطوّر الزمنيّ، فاستجابوا لرغبات ضعيفي الإيمان، فأباحوا الطلاق لأسباب أخرى لا سند لها من الإنجيل، وإنّما استمدّت من أحكام القانون الرومانيّ (...) فإنّ المحكمة لا تستطيع، وقد نيط بها تطبيق أحكام الشريعة المسيحيّة، مسايرة المدّعية في ما تطلبه من طلاق تستند فيه إلى الإعسار، وهو سبب لا يمتّ إلى علّة الزنا بصلة من أيّ نوع كانت (....)»[٩١].

هذا وتمثّل الطوائف **الكاثوليكيّة** في المشرق العربيّ، مهما كان انتماؤها المذهبيّ، أيديولوجية هذا التيّار المتشدّد[٩٢]، فلا تقبل أبدًا بالطلاق حتّى في حال

(٩٠) حول شروط الحكم بالطلاق لعلّة الزنا وكذلك تقديم البرهان على ذلك. أنظر موريس صادق، **موسوعة الأحوال الشخصيّة لغير المسلمين. الخطبة والزواج والطاعة والطلاق للطوائف المسيحيّة الأقباط**، مكتبة دنيا القانون، القاهرة، ١٩٩٨، ص٩٢ وما بعدها.

(٩١) توفيق فرج، **مرجع سابق**، ص٣٦-٣٧.

(٩٢) جرى توحيد أحكام الزواج لجميع الكاثوليكيّين المشرقيّين من خلال تطبيق Motu Proprio 'Cerberae Allatae' الذي دخل حيّز التنفيذ بتاريخ ٢ أيّار/مايو ١٩٤٩. ورد في أحد قرارات محكمة البداية في القاهرة ما يلي: «الطوائف الكاثوليكيّة وعددها سبعة لا تجيز الطلاق، لكنّها تسمح بالهجر بين الزوجين لأنّها تنادي بعدم قابليّة انحلال وثاق الزواج إلّا بالموت». قرار الحكم رقم ٢٣٥ تاريخ ٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٨. أنظر:
Ernest Samaan FREIG, «Statut personnel et autonomie des chrétiens en Égypte», in *Proche-Orient chrétien*, 1974, p. 280.

تراضي الزوجَيْن، بل وتذهب أحيانًا بعيدًا عندما يمنعون الطلاق حتّى لعلّة الزنا[٩٣]. فتعدّ الكنيسة الكاثوليكيّة أنّ انعقاد الزواج هو بمنزلة مؤسّسة تقوم على الإرادة الإلٰهيّة، ولذلك لا يستطيع الإنسان أن يحلّ وثاق هذا الزواج لأنّ إرادة الله هي فوق إرادته[٩٤]. هذا التفسير الضيّق لا يتّفق وهدف المسيحيّة المتمثّل باحترام الإنسان وحرّيّته، ومنع الطلاق يعني أنّ الموت وحده هو الذي يضع حدًّا للزواج، ويسمح للزوج الباقي على قيد الحياة أن يتزوّج ثانيةً، وهناك من لا يعقد حتّى زواج الأرمل. يُسمح أحيانًا بإيقاع الهجر بين الزوجين، لكنّ هذا لا يتحقّق إلّا بصعوبة بالغة عند كاثوليكيّي المشرق العربيّ. ومع ذلك لا يخوّل الهجر الحقّ في الزواج ثانيةً لأنّ رباط الزواج الأوّل يبقى قائمًا.

وتتّجه **كنيسة الأقباط الأرثوذكس** في مصر إلى اتّباع هذا التفسير الضيّق للحدّ من حالات الطلاق أو منعه بوجهٍ كامل. وفي إطار ذلك يرفض نبيل لوقا بدوي، وهو كاتب مسيحيّ مصريّ قبطيّ أرثوذكسيّ، أيَّ إمكانيّة للطلاق إلّا في حالة الزنا، وهو يدافع في كتابه **عدم دستوريّة قانون الأحوال الشخصيّة المطبّق على المسيحيّين** عن هذا التيّار المتشدّد. فقد جاء في هذا الكتاب: «إنّ قانون الأحوال الشخصيّة لغير المسلمين رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ مخالف للشريعة الإسلاميّة، ويترتّب على مخالفته للشريعة الإسلاميّة عدم دستوريّته، نظرًا لأنّ المادّة الثانية من الدستور الصادر في العام ١٩٧١ المعدّل في العام ١٩٨٠ تنصّ على أنّ: (الإسلام دين الدولة، واللغة العربيّة لغتها الرسميّة، ومبادئ الشريعة الإسلاميّة المصدر الرئيسيّ للتشريع)، ومعنى ذلك النصّ أنّ أيّ قانون يصدر لا بدّ وأن يكون مطابقًا للشريعة الإسلاميّة، وإذا كان القانون مخالفًا

(٩٣) ورد في أحد قرارات محكمة البداية في القاهرة ما يلي: «الطوائف الكاثوليكيّة وعددها سبعة لا تجيز الطلاق، لكنّها تسمح بالهجر بين الزوجَيْن لأنّها تنادي بعدم قابليّة انحلال وثاق الزواج إلّا بالموت». قرار الحكم رقم ٢٣٥ تاريخ ٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٨. أنظر: Ernest Samaan FREIG, «Statut personnel et autonomie des chrétiens en Égypte», in *Proche-Orient chrétien*, 1974, p. 280.

(٩٤) للمزيد حول قدسيّة الزواج وعدم إمكانيّة فسخ رابطته، انظر غادة همج، **الزواج والطلاق وآثارهما لدى الإسلام والمسيحيّة واليهوديّة**، منشورات المكتبة القانونيّة، دمشق، ٢٠٠١، ص٦٩ وما بعدها. أنظر أيضًا، عبد الرحمن الصابوني، **شرح قانون الأحوال الشخصيّة السوريّ**، القسم الثاني، منشورات جامعة دمشق، ص١٧١. هذا الكتاب يُدرّس لطلّاب كلّيّة الحقوق في جامعة دمشق.

للشريعة الإسلاميَّة فيكون غير دستوريّ. والثابت في مصادر الشريعة أنّ غير المسلمين تطبَّق عليهم شرائع ملّتهم في نطاق الأحوال الشخصيّة المرتبطة بالعقائد، للقاعدة الشرعيّة الإسلاميَّة: (أتركوهم لما يدينون)، ولإقرار العقيدة الإسلاميَّة حريّة العقيدة لغير المسلمين من أهل الكتاب لصريح الآية: (لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من ألغي) آية ٢٥٦ سورة البقرة. وبالتأكيد فإنّ أسباب الطلاق في القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥، وهي تسعة أسباب لم ترد ثمانية منها فى الإنجيل، حيث لم يرد في الإنجيل إلّا سبب واحد فقط للطلاق وهو: علّة الزنا، وبالتالي فإنّ القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ يخالف الشريعة المسيحيَّة في الإنجيل، الأمر الذي يترتّب عليه أنّه يخالف أحكام الشريعة الإسلاميَّة التي تثبت أنّه يطبّق على غير المسلمين أحكام شرائع ملّتهم؛ إذن فهذا القانون غير دستوريّ»[٩٥].

إستنادًا إلى هذا التوجه، سعت المحاكم الروحيّة المسيحيّة مرارًا، خصوصًا في مصر قبل إلغائها العام ١٩٥٥، إلى الحدّ من حالات الطلاق أو منعه، وهذا الوضع أدّى إلى وجود مشاكل قانونيّة واجتماعيّة جسيمة لدى بعض المواطنين المسيحيّين. وبعد إلغاء هذه المحاكم بالقانون رقم ٤٦٢ للعام ١٩٥٥، لجأ مسيحيّو مصر إلى محاكم الدولة للحصول على حكم بالطلاق[٩٦]. غير أنّ حكم الطلاق الصادر عن محاكم الدولة لم يحلّ غالبًا المشكلة، باعتبار أنّ الكنيسة القبطيّة لا تعترف بحكم الطلاق هذا فيما إذا كان صادرًا لغير علّة الزنا، وبالتالي لا تمنح الإذن بالزواج ثانية[٩٧]. الأمر الذي أكّده الراحل البابا شنودا في قراره البابويّ المشهور رقم ٧ في ١٨ نوفمبر/تشرين الثاني ١٩٧١ والذي رفض فيه صراحة إبرام عقود زواج لرعايا كنيسته الحاصلين على قرارات طلاق لغير علّة الزنا[٩٨]. إزاء حظر الطلاق وتقييده،

(٩٥) نبيل لوقا بدوي، **عدم دستوريّة قانون الأحوال الشخصيّة المطبّق على المسيحيّين**، دار الشروق، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص١٦.

(٩٦) يُذكر أنّ تشدّد الكنيسة قي قضايا الطلاق كان قد دفع بالكثير من مسيحيّي مصر إلى التوجّه للمحاكم الشرعيّة العثمانيّة التي حكمت لهم بالطلاق في الكثير من القضايا. أنظر كريمة كمال، **طلاق الأقباط**، دار ميريت، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص٧-٨.

(٩٧) م.ن.، ص٢٣. أنظر لاحقًا. فيترتّب على منع الطلاق انعكاسات على ترابط الأسرة وتربية أولادها، كما أنّ في حظر الزواج مرّة ثانية انتهاكًا لحقّ الزواج وتكوين أسرة كما هو منصوص عليه صراحةً في المواثيق الدوليّة والتشريعات المحليّة.

(٩٨) أنظر كتاب البابا شنودة الثالث، **شريعة الزوجة الواحدة في المسيحيّة وأهمّ مبادئنا في الأحوال=**

اضطرّ المسيحيّون إلى اتّباع إجراءات مختلفة لإيجاد حلول لقضاياهم. حيث شهد القضاء المصريّ تحريك العديد من الدعاوى بحقّ الكنيسة الأرثوذكسيّة لإلزامها على استصدار تصريحات بالزواج للحاصلين على قرارت قضائيّة بالطلاق لغير علّة الزنا[٩٩]. وبحسب بعض الباحثين المصريّين، فإنّ عدد الأشخاص المعنيّين بمسألة الطلاق يصل إلى خمسين ألفًا منذ العام ١٩٧١[١٠٠]. كما يلجأ بعضُهم إلى المساكنة من دون زواج بعد هجر الزوج الأوّل، وإبرام عقود زواج تقليديّة أو عرفيّة لا تمنح المتزوّجين أيّ حقوق[١٠١]، وأخيرًا اعتناق الإسلام كما سنرى لاحقًا.

ب - الإنجيل أحد مصادر التشريعات الخاصّة بالطلاق

يستند هذا التيّار إلى العديد من المصادر في التشريع المسيحيّ، خاصّةً **الكتاب المقدّس** بعهدَيْه القديم والجديد، وقرارات المجامع المسكونيّة الأولى وأعضاء المجلس الملّيّ العامّ وآراء الرؤساء الدينيّين[١٠٢]. ويُعدّ **الكتاب المقدّس** مصدرًا للتشريع بوصف الإنجيل لا يمكنه أن يكون المصدر الوحيد للتشريع، لأنّه لا يتضمّن ما يكفي من التشريعات للإجابة على المسائل المتعلّقة بالأحوال الشخصيّة كافّة[١٠٣]. فيقضي تطوّر المجتمع وتعدّد المسائل القانونيّة بأن تُؤخذ مصادر أخرى بالحسبان. كما

=**الشخصيّة**، الكلّيّة الإكليريكيّة للأقباط الأرثوذكس، ١٩٧٨، ١٨٠ ص.

(٩٩) أنظر على سبيل المثال قضيّة رقم ٣٥٨٠/ أحوال الشخصيّة المحرّكة من طرف المواطن المصريّ عيد صبحي غطّاس بحقّ الراحل البابا شنودة في تاريخ ٣٠ آب/أغسطس ١٩٩٨. وفي هذه القضيّة خسرت الكنيسة القبطيّة الدعوى وأُلزمت بدفع المصاريف وتزويج المدّعي مرّة ثانية في الكنيسة. للاطّلاع على النصّ الكامل للقرار، انظر كريمة كمال، **مرجع سابق**، ص٢٦٣ وما بعدها. ويُذكر أنّه تمّ استصدار العديد من القرارات المشابهة باعتبار أنّ الزواج حقّ دستوريّ معترَف به.

(١٠٠) أنظر لاحقًا.

(١٠١) كما تطرّق بعضُ الباحثين إلى إمكانيّة إبرام عقود الزواج المدنيّ بين رعايا مسيحيّين رفضت الكنيسة تزويجهم، مع ذلك يبدو أنّ محكمة النقض قد تدخّلت في حكم لها لتؤكّد أنّ الزواج لدى المسيحيّين يتمّ من خلال مزاولة الطقوس والمراسم الدينيّة في الكنيسة، وذلك احترامًا للعقيدة المسيحيّة، وبالتالي فإنّ الإجراءات الكنسيّة هي التي تعقد الزواج وما قبلها ليس زواجًا. أنظر كريمة كمال، **مرجع سابق**، ص٣٥ وص ١١٧.

(١٠٢) حول مصادر القوانين المسيحيّة، انظر أكرم ياغي، **مرجع سابق**، ص٣٩ ومصطفى الجمال، **مرجع سابق**، ص٧٢ وما بعدها، وتوفيق فرج، **مرجع سابق**، ص٤٤ وما بعدها.

(١٠٣) توفيق فرج، **مرجع سابق**، ص٤٠-٤١.

أنّ **القرآن** ليس المصدر الوحيد للتشريع الإسلاميّ، فلماذا **يُعدُّ الإنجيل** مصدرًا وحيدًا للتشريع المسيحيّ؟

ويترتّب عن تعدّد هذه المصادر إتاحة إمكانيّة الطلاق لسبب آخر غير الزنا. فتُجيز قوانين الأحوال الشخصيّة للطوائف الأرثوذكسيّة في دول المشرق العربيّ الطلاق لأسباب مختلفة[١٠٤]. فتوسّع الطائفة الأرثوذكسيّة في الأردنّ دائرة الأسباب التي تسمح بالطلاق، وهذه الأسباب أكثر من تلك التي يطبّقها التشريع لدى طائفة الأقباط الأرثوذكس في مصر. فالمرأة الأرثوذكسيّة الأردنيّة لها الحقّ في أن تطلب الطلاق: ١. إذا حضَّ الزوج زوجته على الفجور. ٢. إذا اتّهم الزوج زوجته بالزنا ولم يثبت ذلك. ٣. إذا زنى الرجل. ٤. إذا ترك الزوج زوجته لمدّة ثلاث سنوات. أمّا الرجل فيمكنه أن يطلب من المحكمة الأرثوذكسية الأردنيّة الطلاق في إحدى الحالات التالية: ١. إذا لم تكن المرأة عذراء. ٢. إذا أتلفت المرأة زرع الزوج عن عمد. ٣. إذا عاشرت رجالًا غرباء. ٤. إذا أمضت ليلتها خارج البيت من دون إذن من زوجها، إلّا إذا كان شريكها قد قام بطردها وأمضت ليلتها في بيت أحد أفراد عائلتها. ٥. زنا المرأة. ٦. إذا رفضت المرأة العودة إلى بيت الزوجيّة في غضون ثلاث سنوات من صدور حكم يُلزمها بذلك. ويمكن الزوجَيْن أن يطلبا الطلاق إذا أنزل بحقّ أحدهما حكمًا جنائيًّا أو تآمر أحدهما لقتل الآخر[١٠٥]. وتعدّ الموافقة على الطلاق في هذه الحالة الأخيرة بمنزلة وسيلة لتعويض المدّعي ومعاقبة الطرف الآخر. من الممكن أيضًا للقاضي أن يمنح في بعض الحالات الطلاق، إذا أصبحت الحياة الزوجيّة مستحيلة بسبب الجنون أو العجز الدائم. هذه النصوص القانونيّة تسهّل بالطبع حياة المسيحيّين الأرثوذكس في الأردنّ، وتسمح لهم بتكوين أسرة جديدة في حال وجود أسباب مبرّرة للحصول على حكم بالطلاق. مع ذلك، تجدر الإشارة إلى أنّ بعض أسباب الطلاق المذكورة من شأنها أن تظلم المرأة وتنتهك الحقّ في مساواتها مع الرجل، وهذا يكوّن انتهاكًا لاتّفاقيّة القضاء على جميع أشكال التمييز بحقّ المرأة. كذلك، تتضمّن التشريعات الخاصّة بالأحوال الشخصيّة لدى أغلب الطوائف المسيحيَّة في المشرق، إن لم يكن جميعها، نصوصًا تتّسم بالتمييز ضدّ النساء، ومع ذلك يبقى الوضع القانونيّ لدى المرأة المسيحيّة في تشريعات الأحوال الشخصيّة أفضل مقارنةً بما هو عليه وضع المرأة المسلمة في الأحوال الشخصيّة الخاصّة بالمسلمين.

(١٠٤) أنظر: الفريد ديات، **مرجع سابق**، ٢٠٠٢، ص١٧١ وما بعدها.
(١٠٥) أنظر يعقوب الفار، **م.س.**، ص١٥٥-١٥٦.

أمّا في ما يتعلّق بالطائفة البروتستانتيّة في الأردن فيبدو أنّها تطبّق شروطًا أشدّ صرامة من الطائفة الأرثوذكسيّة وأقلّ صرامة من الطائفة الكاثوليكيّة للإقرار بالطلاق. فهي تحكم بالطلاق في حالة الزنا، بالإضافة إلى أنّ الهجر وبطلان الزواج هما أيسَر عند البروتستانت[١٠٦] عمّا هو عليه الحال عند الكاثوليك.

في مصر، تجيز المادّة ٤٥ من مجموعة الأحوال الشخصيّة لطائفة الأرمن الأرثوذكس الطلاق إذا أخلّ أحد الزوجين بواجباته الزوجيّة، مثل الإسعاف والمساعدة والحماية العائليّة. وتسمح المادّة ٥٢ من المجموعة إيّاها الطلاق في حال اختلاف الطباع ممّا يجعل الحياة المشتركة مستحيلة. وبحسب مجموعة الأحوال الشخصيّة الصادرة بتاريخ ٩ مايو/أيّار ١٩٣٨[١٠٧]، فإنّ الطائفة القبطيّة الأرثوذكسيّة في مصر تسمح بالطلاق للأسباب التالية: الزنا[١٠٨]، تغيير المذهب[١٠٩]، غياب أحد الزوجين لمدّة خمس سنوات (المادّة ٥٢)، إصابة أحد الزوجين بمرض خطير من طريق العدوى أو إصابته بالجنون (المادّة ٥٢)، الحكم على أحد الزوجين بعقوبة السجن لمدّة طويلة (المادّة ٥١)، العنف الزوجيّ (المادّة ٥٥) وفي حال أنّ أحد الزوجَيْن سيرسم كاهنًا[١١٠]. وكما سبق أن رأينا، فإنّ هذه الأسباب مرفوضة من طرف القائمين على طائفة الأقباط الأرثوذكس نفسها. فقد حاول الراحل البابا شنودة الثالث مرارًا تعديل هذا القانون بغاية تقييد أو حتّى منع الطلاق[١١١]، لكون أسباب الطلاق السابق ذكرها لا تتّفق ونصوص الإنجيل[١١٢].

(١٠٦) أنظر المادّتين ٢٦ و٢٧ من قانون الأحوال الشخصيّة للطائفة البروتستانتيّة في الأردنّ. أمّا بشأن الهجر عند الطائفة البروتستانتيّة في مصر فيمكن مراجعة الموادّ من ١٤ إلى ١٦ من قانون الأحوال الشخصيّة الخاصّ بهذه الطائفة.
(١٠٧) دخلت حيّز التنفيذ بتاريخ ٨ تمّوز/يوليو ١٩٣٨.
(١٠٨) المادّة ٥٠ توجب وجود طلب من الشريك الآخر.
(١٠٩) وذلك بحسب أحكام المادّة ٤٩. مع ذلك، فإنّ اعتناق الإسلام يمنع تطبيق هذه الأحكام لأنّ القانون الإسلاميّ يصبح واجب التطبيق منذ لحظة الإشهار.
(١١٠) أنظر أحكام قانون الأحوال الشخصيّة للكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة بموجب القانون رقم ٤٦٢ للعام ١٩٥٥ والمبنيّ على لائحة الأحوال الشخصيّة التي وضعها ووافق عليها المجلس الملّيّ للأقباط العام ١٩٣٨. للمزيد من التفاصيل، انظر كريمة كمال، **مرجع سابق**، ص١٦-١٧.
(١١١) Ernest Samaan FREIG, *op. cit.*, p. 291.
(١١٢) أنظر ما سبق.

وقد تعقّدت الأمور بعد إلغاء المحاكم الدينيّة في مصر بموجب القانون رقم ٤٦١ للعام ١٩٥٥ وانتقال الاختصاص إلى محاكم الدولة التي تنظر حتّى في قضايا المسيحيّين. فهذه المحاكم استمرّت بالحكم بالطلاق للأسباب المذكورة، بالرغم من معارضة الكنيسة الأرثوذكسيّة كما بيّنّاه. فبحسب هذا القانون ينبغي على محاكم الدولة إصدار الأحكام المتعلّقة بالمسيحيّين «طبقًا لشريعتهم»، وذلك في حال توافر شروط معيّنة(١١٣). هذا وقد تدخّلت محكمة البداية لتفسير المقصود بعبارة «طبقًا لشريعتهم» لتستغرق العديدَ من المصادر بما في ذلك الإنجيل وقرارت المجامع الكنسيّة وتعاليم رجال الدين المسيحيّ التي عدّتها بمنزلة القانون العرفيّ. وقد تطرّقت المحكمة في قرارها هذا إلى مسألة الطلاق رافضةً التفسير الضيّق لما جاء به المشرّع المصريّ بوجهٍ يؤدّي إلى عدم قبول الطلاق لغير علّة الزنا(١١٤). وهذه القيمة القانونيّة العرفيّة أخذت بها أيضًا محكمة النقض المصريّة العام ١٩٧٣ معتبرة أنّ المحاكم القبطيّة الأرثوذكسيّة كانت قد أعملت مرارًا مجموعة الأحوال الشخصيّة. وبذلك قد اتّبع الجهاز القضائيّ المصريّ هذا التفسير في قراراته المختلفة بما يؤدّي إلى توسيع أسباب الطلاق(١١٥). وقد أثار تزايد المشكلات المتعلّقة بمسائل الطلاق لدى الأقباط اهتمام نظام الحكم في مصر وخاصّةً الجهاز القضائيّ الذي استغلّه من أجل أسلمة الأقباط. هذا وسنعالج موقف الجهاز القضائيّ المصريّ بشأن مصادر التشريع المسيحيّ، وكذلك إجازة الطلاق لعلّة أخرى غير الزنا لاحقًا في هذا الكتاب.

يتبيّن أنّه ثمّة اختلاف ما بين المصادر المسيحيّة المعتمدة من قبل مختلف الطوائف لتشريع قوانينها، كما هناك اختلاف في تفسير النصوص المقدّسة وهو ما يسفر عن تنوّع في التشريعات؛ وبالتالي الأحكام الصادرة في قضايا مشابهة. فبينما تتبع غالبيّة قوانين الأحوال الشخصيّة المسيحيّة في دول المشرق العربيّ تفسير التيّار الثاني الوارد ذكره في ما سبق بخصوص مسألة الطلاق، نجد تبعيّة الطوائف الكاثوليكيّة

(١١٣) أنظر لاحقًا.

(١١٤) قرار يعود تاريخه إلى ١٨ آذار/مارس ١٩٥٦، ذكره:
Sami ALDEEB, *Non-Musulmans en Pays d'Islam, cas de l'Égypte*, pp. 219-220.

(١١٥) أنظر قرار محكمة النقض رقم ٣/٤٢، ٦ حزيران/يونيو ١٩٧٣. ذكرته:
Nathalie BERNARD-MAUGIRON, thèse de droit, *op. cit.*, p. 98. Et par Maurice SADEK, *op. cit.*, p. 17.

للتيّار المتطرّف في تفسير التشريع المسيحيّ، وهو ما يذهب إلى حدّ إلغاء الطلاق من تشريعاتها حتّى ولو كان ذلك بموافقة الزوجَيْن أو لعلّة الزنا. فتستعيض الكنائس الكاثوليكيّة عن الطلاق بالهجر المؤبّد. ويبدو أنّ الطوائف البروتستانتيّة تقف في منتصف الطريق ما بين الطوائف الكاثوليكيّة والطوائف الأرثوذكسيّة، فبينما نرى التشريعات الأرثوذكسيّة أكثر تلبية لاحتياجات المجتمع الحديث ومتطلّبات العصر، وهي تقترب بالتالي من تشريعات القوانين الوضعيّة من ناحية أسباب الطلاق، على الرغم من بعض المساوئ المُشار إليها سابقًا.

وأخيرًا؛ يجدر بنا التطرّقُ إلى مسألة الطلاق في مشروع قانون الأحوال الشخصيّة في مصر، وهو مشروع مشترك بين المسيحيّين في محاولة منهم لتوحيد قوانين أحوالهم الشخصيّة، جرى وضعه من قِبَل الكنائس الثلاث: الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة والأرثوذكسيّة. ويهدف القانون إلى معالجة مسألة تضاعف المشاكل المتعلّقة بالطلاق، وعلى وجه الخصوص عدم انسجام موقف غالبيّة رجال الدين المسيحيّ مع توجّهات الدولة في هذه المسألة. ويسمح اعتماد هذا المشروع أيضًا باستبعاد تطبيق الشريعة الإسلاميّة على المسيحيّين في حال عدم الاتّحاد في الملّة والطائفة، وكذلك الحدّ من تدخّل الدولة في شؤون المسيحيّين. يحتوي المشروع على ١٤٦ مادّة، من ضمنها فصل خاصّ لفسخ الزواج (الجزء الخامس). وهو يلغي الأسباب القديمة للطلاق الواردة في القانون الصادر في العام ١٩٥٥، لكنّه بالمقابل يتوسّع في تفسير موضوع الزنا. لذلك، وبحسب مشروع القانون هذا، أصبح الزنا مفترضًا حتّى في حال الشكّ (المادّة ١١٥). وبالتالي، يمكن بحسب موادّ مشروع هذا القانون الحكم بالطلاق حتّى للمنتمين إلى الطائفة الكاثوليكيّة. ومع ذلك، فمشروع القانون الموحّد هذا يضمّ في نصوصه حظرًا لتغيير طائفة أحد الزوجين أو ملّته أو دينه في فترة الزواج (المادّة ١٤٣). وبالتالي، تتضاءل إمكانيّة الطلاق عند المسيحيّين نظرًا إلى عدم انعقاد تطبيق الشريعة الإسلاميّة في حال الاختلاف أو تغيير الطائفة والملّة(١١٦)، ولن يكون بذلك أمام الراغبين في الحصول على أمر الطلاق غير تغيير ديانتهم إلى الإسلام. يجيز المشروع التبنّي(١١٧) الذي تمنعه الشريعة الإسلاميّة. ويبدو أنّ هذه الأحكام لم ترق للإسلاميّين وللحكومة المصريّة، إذ لم تتمّ المصادقة على مشروع القانون هذا حتّى اليوم. ويمكننا

(١١٦) أنظر كريمة كمال، **مرجع سابق**، ص١٢١.

(١١٧) أنظر الموادّ من ١٢٩ إلى ١٤٢.

تأييد ذلك طالما أنّ بعض أحكام هذا المشروع لا تنسجم وشرعة حقوق الإنسان، وعلى الأخصّ تلك المتعلّقة بتقييد أسباب الطلاق؛ وبالتالي الحقّ في الزواج وتكوين أسرة، حظر تغيير الدين والطائفة، ومسألة عذريّة المرأة ومساواتها بالرجُل[١١٨]. فلا بدّ من تعديل أحكام هذا المشروع ومُلاءمته لشرعة حقوق الإنسان بانتظار تبنّيه من قبل الدولة المصريّة.

يبدو أنّ الفصل بين الكنيسة والدولة أصبح ضرورة قصوى ولا سيّما في ظلّ إقامة مفهوم الدول الوطنيّة وتناميها. إذ إنّ التشريعات الكنسيّة في المشرق العربيّ تكوّن تحدّيًا على صعيد احترام حقوق الإنسان وتعزيز دول المواطنة. فمشكلة الطلاق ليست الوحيدة التي تُثار في إطار عدم التوافق بين هذه التشريعات وشرعة حقوق الإنسان. فتمنع بعض الطوائف المسيحيّة في المشرق العربيّ من زواج أحد أتباعها وشخص غير مسيحيّ أو حتّى مسيحيّ من طائفة أخرى[١١٩]. كما أنّ ترك الدين في تشريعات معظم الطوائف المسيحيّة يكوّن سببًا لتفريق الزوجَيْن[١٢٠]، ومع ذلك فتشريعات الردّة هذه تُستبعد عند اعتناق الدين الإسلاميّ لصالح تطبيق أحكام الشريعة الإسلاميّة. وبالتالي

(١١٨) جاء في المادّة ٣٤ من هذا المشروع ما يلي: «إذا حصل غشّ وخداع أو غلط بشأن شخص أحد الزوجين أو صفاته الجوهريّة، فلا يجوز الطعن بصحّة هذا الزواج الّا من قبل الزوج الذي كان ضحيّة عمليّة الخداع أو الغلط. والشيء نفسه إذا كان الغشّ والخداع يتعلّق بعذريّة المرأة التي تزعم أنّها عذراء باكر في حين أنّه تبيّن فيما بعد عدم صحّة ذلك من خلال سوء سلوكها، أو أنّها لم تكن حاملًا في حين أنّه ثبت فيما بعد عكس ذلك».

(١١٩) كانت بعض قوانين الأحوال الشخصيّة لدى الطوائف الكاثوليكيّة في المشرق العربيّ تحظر الزواج بين شخص كاثوليكيّ وشخص مسيحيّ ينتمي إلى طائفة مذهبيّة أخرى. أنظر: ألفريد ديات، ٢٠٠٤، **مرجع سابق**، ص٦٠. كذلك لا يوافق الأقباط الأرثوذكس في مصر إلّا على الزواج المعقود بين شخصين ينتميان إلى طائفتهم، فتنصّ المادّة ٢٣ من قانون أحوالهم الشخصيّة والصادر في العام ١٩٥٥ على ما يلي: «لا يجوز الزواج في الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة إلّا بين مسيحيّين أقباط أرثوذكس». عن الزواج المسيحيّ المختلط، انظر أيضًا جورج صليبا، «اختلاف الدين في الزواج»، في: **أنظمة الأحوال الشخصيّة: الأصالة والتحديث**، منشورات مجلس كنائس الشرق الأوسط، بيروت، ١٩٩٧، ص٨١-٨٥. أنظر أيضًا منح متري، «اختلاف الدين وأثره على الإرث في لبنان»، في: **أنظمة الأحوال الشخصيّة: الأصالة والتحديث**، ص٢٣٥.

(١٢٠) أنظر موريس صادق، **مرجع سابق**، ص١٢٣. أنظر أيضًا سعد البشير، **حرّيّة الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينيّة في التشريع الأردنيّ**، أطروحة دكتوراه، جامعة عمّان، ٢٠٠٦، ص١٥٤.

يشكّل تقييد تغيير الدين أو ما يترتّب عليه من آثار انتهاكًا للحقّ بالحرّيّة الدينيّة[١٢١]. كما تُعدّ عذريّة المرأة وخاصّة في تشريعات بعض الطوائف الأرثوذكسيّة سببًا لإبطال الزواج[١٢٢]، الأمر الذي لا ينسجم مع حقوق الإنسان، وعلى وجه الخصوص حقوق المرأة[١٢٣]. كما تعاني المرأة بموجب هذه التشريعات المسيحيّة لأوجه تمييز أخرى، فقد ورد مرارًا مصطلح «الطاعة» الذي يُشير إلى ضرورة طاعة المرأة وخضوعها لزوجها في بعض قرارات المجالس والمحاكم المسيحيّة[١٢٤]. إلى هذا نضيف أنّ هذه التشريعات تساهم في انقسام المجتمع إلى طوائف دينيّة ومذهبيّة. وهناك أخيرًا المشاكل الناجمة عن الاختصاصات الإقليميّة على صعيد التشريع والقضاء، فيتمّ الطعن على قرارات بعض المحاكم الكنسيّة أمام جهات قضائيّة موجودة خارج الحدود الجغرافيّة للدولة التي توجد فيها المحكمة المعنيّة. فيمكن بعضَ الرعايا المسيحيّين في المشرق العربيّ أن يلجؤوا إلى محاكم استئناف خاصّة بهم موجودة خارج بلدانهم، كما هي الحال بشأن محكمتَي الاستئناف في كلّ من عمّان والقدس واللتين تستقبلان طعونًا لأحكام صادرة عن محاكم كنسيّة في بعض دول المشرق العربيّ[١٢٥]. ويمكن

(١٢١) أنظر المرسوم الشهير الصادر عن حاضرة الفاتيكان حول الكنائس المشرقيّة الكاثوليكيّة، «Orientalium ecclesiarum» والذي حظر صراحة على المسيحيّين الكاثوليك المشرقيّين ترك طائفتهم. وقد أشار هذا المرسوم بأنّه يتوجّب على جميع المشرقيّين أن يعلموا بكلّ تأكيد أنّهم يستطيعون وعليهم دائمًا أن يحافظوا على مذاهبهم الليترجيّة الشرعيّة ونظامهم، وأيّ تغييرات يجب ألّا تحصل إلّا من أجل تقدّمهم الخاصّ والعضويّ. النصّ الكامل موجود على موقع الفاتيكان الالكترونيّ: www.vatican.va

(١٢٢) تشير المادّة ١٥ من قانون الأحوال الشخصيّة لطائفة الروم الأرثوذكس في مصر على أنّه يمكن الزوج أن يطلب الطلاق من زوجته إذا وجدها ثيّبًا ليلة الزواج، وعليه في هذه الحالة أن يعلم السلطة الكنسيّة بذلك وأن يقدّم البرهان على ما يدّعيه.

(١٢٣) وكان هذا موضع إدانة من طرف المنظّمات غير الحكوميّة لحقوق الإنسان. كذلك قامت محكمة استئناف دواي Douai بفرنسا بفسخ قرار بطلان زواج بسبب عدم عذريّة المرأة، وقرّرت أنّه لا يجوز اعتبار العذريّة بمثابة صفة جوهريّة للزواج. أنظر قرار محكمة استئناف دواي Douai، الغرفة المدنيّة الأولى، ١٧ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٨، ٠٨/٠٣٧٨٦. القرار موجود على الموقع الإلكترونيّ: www.easydroit.fr

(١٢٤) أنظر ملك مينا جورجي، «المعيشة المشتركة كأثر لعقد الزواج المسيحيّ ومشكلة دعوى الطاعة في مصر»، في: **أنظمة الأحوال الشخصيّة: الأصالة والتحديث**، ص٧٤ وما بعدها.

(١٢٥) فعند الطائفة المارونيّة في سورية، هناك محكمة ابتدائيّة في دمشق وأخرى في طرطوس، لكنّ=

المسيحيّين الكاثوليك الطعن بالأحكام أمام الفاتيكان[١٢٦] الذي بدوره يشرّع الكثير من التشريعات الجاري تطبيقها على مسيحيّي المشرق العربيّ الكاثوليك. وبذلك يؤلّف هذا الاختصاص الإقليميّ لمحاكم الاستئناف الآنفة الذكر على صعيد الأحوال الشخصيّة مساسًا بمبدأ سيادة الدولة، ومن ثمَّ انتهاكًا لأحكام القانون العامّ[١٢٧]. فالتنظيم الإقليميّ للقضاء المذهبيّ تكتنفه صعوبات بالغة خاصّة على مستوى إشراف الدولة على تنفيذ الأحكام الصادرة[١٢٨]، وكلفتها والمدّة التي تستغرقها، وهذا يشكّل عقبةً في وجه حسن سير العدالة، وبالتالي مساسًا بحقوق المسيحيّين في المشرق العربيّ[١٢٩]. وأخيرًا يضرّ تنوّع القوانين والمحاكم بالوحدة الوطنيّة، ويمزّق المشرق العربيّ بحيث يحوّله إلى مجموعات صغيرة من الأقلّيّات لا تكفّ عن الازدياد، وهذا أيضًا يؤلّفُ عائقًا في وجه ترسيخ الديموقراطيّة وتعزيز شعور الانتماء الوطنيّ. كذلك، فإنّ التكاثر الحاليّ الذي تشهده المحاكم المسيحيّة في المشرق العربيّ لا يمكنه سوى تعزيز البيروقراطيّة وتعقيد حياة المسيحيّين في المشرق، لا بل حتّى أسلمتهم. ولذلك، فإنّ تبنّي قانون علمانيّ للأحوال الشخصيّة أمر ذو أهمّيّة كبيرة، إذ إنّ علمنة التشريعات الواجب تطبيقها على المسيحيّين تؤدّي بشكل طبيعيّ إلى حماية حقوقهم الأساسيّة

=محكمة الاستئناف موجودة في لبنان، في ذوق مصبح تحديدًا.

(١٢٦) هي محكمة الروتا الرومانيّة، وهي المحكمة العليا في حاضرة الفاتيكان. حول صلاحيّات هذه المحكمة بشأن الكاثوليك في سورية ولبنان، انظر: حنّا مالك، **الأحوال الشخصيّة ومحاكمها لدى الطوائف المسيحيَّة في سورية ولبنان**، دار النهار، بيروت، ١٩٧٨، الطبعة الثانية، ص٢٥٠-٣٥١، وبشير البيلاني، **مرجع سابق**، ص٢٧.

(١٢٧) تجدر الإشارة إلى أنّ المحاكم الإسلاميَّة ليس لديها صلاحيّات إقليميّة.

(١٢٨) فرقابة الدولة على الأحكام الصادرة في الخارج تبقى محدودة ومن الصعب التحقّق منها خاصّةً بشأن صلاحيّة المحكمة التي أصدرت الحكم، واحترام حقّ الدفاع والالتزام بأصول المحاكمات ومتابعتها. هذه الرقابة لن تساهم في تحقيق الاستقرار القضائيّ. حول هذه الرقابة انظر Hicham AWAD, *op. cit.*, p. 233 et s. وعلى هذا الأساس تخضع الأحكام الصادرة عن محاكم الاستئناف المذهبيّة في لبنان إلى رقابة محكمة النقض السوريّة إذا كان قد رفع إليها الحكم البدائيّ الصادر عن محكمة مذهبيّة سوريّة. انظر: قرار الحكم رقم ٧١١ الصادر بتاريخ ٢٤ آذار/مارس ١٩٦٣ الذي أشار إليه محمود شمس في كتابه **مختارات من أحكام الأحوال الشخصيّة في التشريعات اللبنانية والسوريّة**، منشورات الحلبي الحقوقيّة، بيروت، ١٩٩٩، ص٧١ وما بعدها.

(١٢٩) Hicham AWAD, *op. cit.*, p. 78.

والمساهمة في ترسيخ دعائم الديموقراطيّة. بانتظار التوحيد الكامل للقوانين وعلمنتها، لا بدّ من أن يُعاد النظر بهذه التعدّديّة القضائيّة والتشريعيّة للمسيحيّين المعمول بها حاليًّا بشكل يقلّص من شرذمتها قدر الإمكان. وبالتالي يتوجّب إلغاء تشريعات الأحوال الشخصيّة كافّة والمحاكم الكنسيّة في كلّ دولة لصالح سلطات ثلاث هي الكاثوليكيّة والأرثوذكسيّة والبروتستانتيّة تندرج عنها قوانين ومحاكم وطنيّة ثلاث فقط.

المطلب الثاني: تأثير المسيحيّين السياسيّ - الثقافيّ في المشرق العربيّ

يمكن إبراز مساهمات المسيحيّين وتأثيرهم في بلدانهم من خلال تسليط الضوء على دورهم الرائد في ترسيخ مفهوم القوميّة العربيّة وما تخلّلها من مقاومة شعبيّة (الفرع الأوّل) قبل أن ننتقل إلى تسليط الضوء على مشاركة المسيحيّين في الحياه الثقافيّة والسياسيّة (الفرع الثاني)، من ناحية، وديناميكيّتهم في ظلّ حكم الأنظمة الراهنة، من ناحية ثانية (الفرع الثالث).

■ الفرع الأوّل: مساهمة الأقلّيّات الدِّينيّة في القوميّة العربيّة

أدّى بروز الحركات الفكريّة اليساريّة في بدايات القرن التاسع عشر لظهور أيديولوجيات غير دينيّة لتشكّل بداية اندماج غير المسلمين بمجتمعاتهم على أساس فكرة الوطن التي حلّت إلى حدّ ما محلّ مفهوم الأمّة القائم على الفصل بين المسلمين وغير المسلمين. وبذلك كان التحدّي الأبرز لغير المسلمين إيجاد هويّة جامعة غير الإسلام لتشمل كلّ المواطنين، فكانت للقوميّة العربيّة، كأيديولوجية منافسة للإسلامويّة، دورٌ أساسيٌّ في تعزيز الوضع القانونيّ لدى غير المسلمين العرب والحدّ من التأثير الدينيّ في الدول والقوانين في المجتمعات العربيّة. فقد ساهمت القوميّة العربيّة في مكافحة الانقسام الدينيّ، ما أدّى إلى تعزيز المواطنة لغير المسلمين والانتقال تدريجيًّا من الدولة الدينيّة إلى الدولة القوميّة. وبذلك كان المسيحيّون العرب على يقين بأنّ نشوء الدول القوميّة وتعزيز وجودها سيقلّص من وجود الدول الدينيّة؛ وبالتالي تعزيز اندماجهم واحترام حقوقهم[١٣٠]. وفي هذا السياق أدّت الأقلّيّات الدينيّة وخاصّة المسيحيَّة دورًا

---

(١٣٠) يقول جان بيير فالون في هذا الموضوع: إنّ انتماء مسيحيّي الشرق الأوسط ومُسلميه إلى العروبة قد يسمح وحده بتجاوز علاقة الهيمنة بين الغالبيّة المسلمة والأقليّات التي يعترف بها الإسلام [...]. وكذلك يجب أن يتفوّق إدراك المسلمين أنّهم عرب على مشاعر الانتماء الدينيّ، أو=

هامًّا في إطار القوميّة العربيّة، وهذا ما ظهر من خلال مشاركتها في إرساء دعائمها (أوّلًا)، ومن خلال تكريس قوميّتهم في مقاومة الاستعمار (ثانيًا).

أوّلًا: المسيحيّون والقوميّة العربيّة

لا يخفَى ما لغير المسلمين العرب من دور بارز في تعزيز الفكر القوميّ العروبيّ الذي أسفر عن تراجع التأثير الإسلاميّ؛ وبالتالي البدء بإرساء هويّة قوميّة ذات أساس غير دينيّ ساهمت في انحسار هيمنة الأمّة الإسلاميّة مقابل تعزيز فكرة الوطن العربيّ الجامع للمسلمين وغير المسلمين على السواء[١٣١]. فمنذ مطلع القرن التاسع عشر، برزت مشاركة غير المسلمين في تطوير ثقافة عربيّة، خاصّةً داخل الأوساط الدينيّة. فقد نشر حوله المطران المارونيّ الحلبيّ جرمانُس فرحات تعليمًا دينيًّا عربيًّا، وبخاصّةً قواعد اللغة المستمدّة بشكل أساسيّ من الإنجيل ومن قصائد عربيّة تقليديّة. ومن خلال ذلك جذب فرحات حوله العديد من الشرائح المجتمعيّة من بينهم خيرة المثقّفين الذين أصبحوا لاحقًا مؤسّسي النهضة العربيّة الحقيقيّين[١٣٢]. وهذه الأخيرة، التي بدأت في حلب، دعت إلى إرساء دعائم هويّة عربيّة جامعة وموحّدة للعرب بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينيّة. وهكذا ساهمت النهضة العربيّة في الحدّ من الانقسام الدينيّ في المجال العامّ لصالح تعزيز الانتماء العربيّ. فقد كانت مميّزة وبارزة مشاركة المنتمين إلى الأقليّات الدينيّة في النهضة العربيّة، كحركة تجديد سياسيّ اجتماعيّ ثقافيّ[١٣٣].

=ألّا يختلط هذا الإدراك بالمشاعر تلك. Jean-Pierre VALOGNES, , *Vie mort des chrétiens d'Orient : Des origines à nos jours*, Fayard, Paris, 1994, p. 222.

(١٣١) يقول طلال سلمان، في مقالته «الصحافة وأزمة الخطاب المسيحيّ المعاصر»، بأنّ الآباء مؤسّسي العروبة هم من المسيحيّين. أنظر **مسيحيّو المشرق اليوم**، العدد الثاني عشر بعد المائة، آذار/ مارس ٢٠١٣، ص١٠٤.

(١٣٢) Samir SAMIR KHALIL, «Les communautés chrétiennes, membres actifs de la société arabe au cours de l'histoire», Institut supérieur de sciences religieuses, Beyrouth, 1997, in *Proche-Orient Chrétien* (numéro spécial), Tome 47, p. 99.

(١٣٣) فقد دفع بحث المسيحيّين عن هويّة جامعة مناقضة لسياسة الفصل الدينيّ الذي سارت عليها الإمبراطوريّة العثمانيّة إلى جعلهم من ألدّ أعداء هذه الإمبراطوريّة في أثناء حركات التحرّر العربيّة. أنظر:

Laurent CHABRY et Annie CHABRY, *op. cit.*, p. 37. Et Jean Corbon, *L'église des Arabes*, Cerf, Paris, 1977, p. 54.

ونذكر من بين هؤلاء المسيحيّين كلًّا من بطرس البستاني (١٨١٩-١٨٨٣) وإبراهيم اليازجي (١٨١٧-١٩٠٦)، وهو ابن ناصيف اليازجي، الشاعر والكاتب الذي عُرف بأعماله التي رمت إلى تحديث العربيّة. ويعدّ هؤلاء من أبرز مفكّري النهضة العربيّة، مع مفكّرين مسلمين آخرين أمثال عبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩/١٩٠٢) وساطع الحصري (١٨٨٠/١٩٦٨)[١٣٤]. وأكّد البستاني على مفهوم الهويّة والكتلة العربيّة المستقلّة والتي أصبحت في ما بعد الأساس لفكرة الأمّة العربيّة الواحدة[١٣٥].

لقد أصاب غير المسلمين في اختيار العروبة، فقد كان لها تقبّل ودعم أفضل في الأوساط الإسلاميّة لأنّ العربيّة هي لغة **القرآن**، من جهة، كما كان يُنظر إلى مشروع توحيد الدول العربيّة على أساس أنّه أساسيّ لتجديد الإسلام وتقوية الأمّة، من جهة أخرى. لكنّ غير المسلمين ساهموا أيضًا في عدم انحراف العروبة عن هدفها المتمثّل في إبعاد الأيديولوجيّة الدينيّة، وذلك في أثر ظهور تيّارَيْن يعتمدان على

---

(١٣٤) يقول أحمد ماضي في كتابه **ساطع الحصري: الدين والعلمانيّة**، بأنّ «الحصري بدعوته إلى الفصل المطلق بين السياسة والدّين، إنّما أراد أن يكون العرب كافّةً متساوين في الحقوق والواجبات. وهذه المساواة بدت متعذّرة، بل مستحيلة في رأيه، من دون نظام حكم قوميّ. إنّ الحكم العثمانيّ، بوصفه دينيًّا، كان قائمًا بصورة حتميّة، في رأيه، على التمييز بين المسلمين والمسيحيّين. فقد كان المسيحيّون (مواطنين) من درجة أدنى. لذلك دعا إلى القوميّة القائمة على العلمانيّة، متيقّنًا من أنّها تحقّق المساواة المنشودة». أحمد ماضي، **ساطع الحصري: الدين والعلمانيّة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ٢٠٠٩ ص٣١-٣٢. ويقول الحصري «إنّ المسيحيّين إخواننا وشركاؤنا في الوطن واللغة والتاريخ. كما أنّ اللغة العربيّة صارت عندهم لغة الدين والصلاة. فقد ترجموا الإنجيل إلى اللغة العربيّة، وصاروا يتلونه بالعربيّة، ويبتهلون إلى الله بالعربيّة. قصارى القول، صار كلّ شيء يُؤدّى، عندهم، باللغة العربيّة. ويستطرد فيقول إنّ في مصر ما يقرب من مليون ونصف المليون مسيحيّ. هؤلاء من أهل البلاد، مثل المسلمين، ليسوا أجانب ودخلاء، (فلهم ما للمسلمين من حقوق، وعليهم ما على المسلمين من واجبات)». **المرجع السابق**، ص٩٦.

(١٣٥) Antoine MAKDISSI, «Les chrétiens de la renaissance arabe», in *Les chrétiens du monde Arabe*, Acte de colloque des CMA, Maisonneuve & Larose, Paris, 1989, p. 62.

عن مساهمة المسيحيين بالعروبة، انظر: فدوى أحمد محمود نصيرات، **المسيحيّون العرب وفكريّة القوميّة العربيّة في بلاد الشام ومصر (١٨٤٠-١٩١٨)**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، سلسلة أطروحات الدكتوراه، ٢٠٠٩، ٤٨٠ ص. أنظر أيضًا رفعت بدر، **المسيحيّون العرب والقومية العربيّة. .**، الرأي الأردنيّة، ٣٠/ ٤/ ٢٠١٠.

العروبة في القرن العشرين. كان الأوّل هدفه تحقيق الوحدة العربيّة الإسلاميّة ويقوم على أساس دينيّ حيث يكون فيه غير المسلمين أهل ذمّة، بينما كان التيّار الثاني ذا طابع علمانيّ يهدف إلى التحرير وتحقيق وحدة الشعوب العربيّة من دون أيّ تمييز دينيّ. وقد تطوّر هذا التيّار الأخير الذي يجمع بين المسيحيّين والمسلمين بفضل جهود بذلها بشكل خاصّ غير المسلمين. فقد تمّ تعزيز تيّار العروبة القوميّ العلمانيّ في القرن العشرين بفضل أفكار العلويّ السوريّ زكي الأرسوزيّ (١٩٠٠-١٩٦٨) والمسيحيّ ميشيل عفلق (١٩١٠-١٩٨٩)، وهما منظّرا الأفكار البعثيّة العربيّة التي ساهمت لاحقًا في وصول العديد من التيّارات السياسيّة إلى السلطة[١٣٦]. وقد استمرّ تأثير العروبة في سورية كما يتبيّن من خلال دساتيرها المتعاقبة، إلى أن وصل أوجه في ظلّ حكم عائلة الأسد ذات الانتماء العلويّ[١٣٧].

ثانيًا: المسيحيّون والمقاومة

تنامى الفكر وكذلك المشاعر القوميّة العربيّة في دول المنطقة العربيّة في مراحل النضال ضدّ الاستعمار العثمانيّ وأيضًا الانتدابَيْن الفرنسيّ والإنجليزيّ. فقد تعزّزت القوميّة العربيّة كردّة فعل على سياسات استعماريّة كـ«العثمنة» و«الفَرْنَسَة»، وذلك بهدف حماية الهويّة العربيّة وتعزيز التضامن العربيّ. ساهم المسيحيّون في حركات التحرّر العربيّة المقاومة للاستعمار الأجنبيّ، ويشهد التاريخ الحديث على أمثلة رائدة تمثّل ذروة التعاضد الإسلاميّ-المسيحيّ. فتمثّل مشاركة غير المسلمين في النضال الوطنيّ عنصرًا إيجابيًّا للوحدة الوطنيّة ولتحرّرهم ومواطنيهم. وفي إطار ذلك يؤكّد جوزيف مايلا، خبير في شؤون الشرق الأوسط والإسلام وسوسيولوجيا النزاعات، أنّ المسيحيّين قد أدّوا دورًا قياديًّا من الدرجة الأولى في النضال الوطنيّ، مساهمين بشكل

(١٣٦) أنظر لاحقًا.

(١٣٧) أمّا عن عربيّة الدولة في سورية، فيعود تاريخها بوجهٍ أساسيّ إلى الخامس من شهر تشرين الأوّل/أكتوبر العام ١٩١٨ وذلك إبّان دخول الأمير فيصل بن الحسين، أحد قادة الثورة العربيّة الكبرى، إلى دمشق حيث أعلن فيها عن تشكيل «حكومة دستوريّة عربيّة مستقلّة استقلالًا مطلقًا لا شائبة فيه». أنظر محمّد جمال باروت، «المؤتمر السوريّ العامّ (١٩١٩-١٩٢٠): الدستور السوريّ الأوّل، في: الدستور في الفكر العربيّ الحديث: تواريخ وقضايا»، جريدة **تبين**، العدد ٣، المجلّد الأوّل، شتاء ٢٠١٣، ص٢٣-٢٤.

فعّال في استقلال بلدانهم[١٣٨]. فقد شارك تيّار من المسيحيّين في النضال من أجل التحرّر من الإمبراطوريّة العثمانيّة طوال فترة النهضة العربيّة. وكانت شخصيّات النهضة تدعو إلى العلمانيّة من أجل رفض ولاية السلطان الذي كان يضفي شرعيّة حكمه من كونه الخليفة لكلّ المسلمين في العالم. فأتاحت، العروبة للمسيحيّين وللمسلمين أيضًا، بالتعبئة ضدّ العثمانيّين قبل أن تصبح أيديولوجيّة وطنيّة تمّ تطويرها لتصبح أساسًا للوحدة بين جميع الدول العربيّة التي مزّقها الاستعمار الأجنبيّ. وفي هذا السياق، حملت الثورة التي أعلنها الشريف حسين ضدّ الإمبراطوريّة العثمانيّة اسم «الثورة العربيّة الكبرى» والتي شارك فيها المسيحيّون بوضوح. وفي ١٦ أيّار/مايو ١٩١٦ تمّ إعدام العديد من رجال المقاومة ضدّ الحكم العثمانيّ دون تمييز بين المسيحيّين والمسلمين، حيث لا يزال العديد من البلدان العربيّة، كسورية ولبنان، يحتفل في هذا اليوم بذكرى عيد الشهداء[١٣٩].

في أثر انهيار الإمبراطوريّة العثمانيّة، تمّ تقسيم العالم العربيّ بين القوات الغربيّة، وبخاصّة فرنسا وإنجلترا[١٤٠]، اللتين استخدمتا ذريعة حماية الأقلّيّات الدينيّة، وخاصّة المسيحيّة، حجّةً لتبرير انتدابهم. لكنّ أغلب المسيحيّين رفض التحالف مع الغرب وهو ما تبيّن بمشاركتهم الفعّالة في حركات التحرّر الوطنيّ المناضلة من أجل الاستقلال. وفي مصر شارك الأقباط في النضال ضدّ الاحتلال البريطانيّ[١٤١]، حيث سمحت هذه المشاركة الواسعة من قبل أطياف الشعب المصريّ كافّة بتحقيق استقلال هذا البلد قبل الدول الأخرى في العالم العربيّ[١٤٢]. ورفض الأقباط كلّ محاولة تبرير وجود القوّات

(١٣٨) Joseph MAILA, «Réflexions sur les chrétiens d'Orient», in *Confluences Méditerranée*, n° 66, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 196.

(١٣٩) وكانت قد ساهمت مجازر الأرمن التي ارتكبتها الإمبراطوريّة العثمانيّة في تعزيز مشاركة المسيحيّين للتخلّص من هذا الاستعمار.

(١٤٠) وذلك بموجب الاتّفاقيّة الشهيرة سايكس-بيكو الموقّعة العام ١٩١٦.

(١٤١) أبو سيف يوسف، **الأقباط والقوميّة العربيّة، (دراسة استطلاعيّة)**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص١٢٤ وما بعدها.

(١٤٢) تعدّ مصر الدولة العربيّة الوحيدة التي حقّقت استقلالها ما بين الحربَيْن العالميّتين، وذلك في العام ١٩٣٦. لمزيد من المعلومات عن مساهمة الأقباط في ذلك، انظر:
Ceres Wissa WASSEF, «La participation des Coptes au mouvement national égyptien», in *Les chrétiens du monde Arabe*, Actes du colloque des CMA, Maisonneuve & Larose, Paris, 1989, p. 68 et s.

البريطانيّة لحمايتهم[١٤٣]، وشاركوا في ثورة العام ١٩١٩ التي قادها حزب الوفد المصريّ على الاحتلال البريطانيّ[١٤٤]. وبعد تحقيق مصر استقلالَها عن بريطانيا في العام ١٩٣٦، تجلّت تضحيات الأقباط من خلال قتالهم في الجيش المصريّ في أثناء حرب النكبة العام ١٩٤٨ في فلسطين، حيث استشهد العديد، من بينهم فؤاد نصر هندي[١٤٥]. وبهذا ساهم النضال القوميّ الذي شارك فيه المسيحيّون والمسلمون جنبًا إلى جنب بتعزيز المواطنة المصريّة، وغالبًا ما يُشار إلى هذه المرحلة الرائدة من التعايش بين أطياف الشعب المصريّ من تاريخ مصر الحديث.

وعلى الرغم من مساهمة فرنسا في تحديث بعض مناحي الحياة في لبنان وسورية وخاصّةً الإداريّة والتشريعيّة منها[١٤٦]، فإنّ مسيحيّي هذين البلدين ناضلوا ضدّ الانتداب الفرنسيّ مع أخوانهم المسلمين من أجل تحقيق الاستقلال. فالدور الذي قام به رئيس الوزراء الأسبق فارس الخوري (١٨٧٣-١٩٦٢) في سورية، وبشارة الخوري[١٤٧] (١٨٩٠-١٩٦٤)، من أجل التحرير كان رائدًا. وقد اغتنم الخوري مرارًا الفرصة في أثناء المؤتمرات الدوليّة للمطالبة باستقلال سورية. وساهم مع المسيحيّين، بقيّة الأقلّيّات في سورية، حيث يعدّ صالح العليّ (١٨٨٣-١٩٥٠)، من أبناء الطائفة العلويّة، وسلطان باشا الأطرش (١٨٩١-١٩٨٢)، من أبناء الطائفة العلويّة، من بين أهمّ قادة الثورة السوريّة على الاستعمار الفرنسيّ قبل أن يتحقّق الاستقلال العام ١٩٤٥.

لقد كان ولا يزال الاحتلال الإسرائيليّ من بين أهمّ أسباب نموّ وتيرة التعصّب الإسلاميّ، وبالتالي سببًا في تدهور حالة الأقلّيّات الدينيّة في العالم العربيّ. وبالفعل فإنّ الخطاب السياسيّ الدينيّ وخاصّةً بعد هزيمة ١٩٦٧ حاول ولا يزال إظهار احتلال فلسطين كاعتداء من طرف غير المسلمين، الأمر الذي زاد من حدّة التوتّر تجاه

(١٤٣) فقد رفض الأقباط المقترح البريطانيّ، في معاهدة الاستقلال في العام ١٩٢٢، وقد كان يبرّر تدخّلهم بأسم حماية الأقلّيّات. كما رفضوا مجدّدًا أيّ تدخّل أجنبيّ في شؤون مصر في مؤتمر العام ١٩٣٨ أمام عصبة الأمم. وكان يمثّل مصر في وقتها الوزيران القبطيّان واصف بطرس غالي ومكرم عبيد. أنظر: Éliane Ursula ETTMUELLER, *op. cit.*, pp. 121-122. وأبو سيف يوسف، **مرجع سابق**، ص١٢٤ وما بعدها.

(١٤٤) عن مشاركة الأقباط في ثورة يوليو، انظر أبو سيف يوسف، **المرجع السابق**، ص١٢٤-١٢٥.

(١٤٥) أبو سيف يوسف، **المرجع السابق**، ص١٣٥.

(١٤٦) أنظر ما سبق.

(١٤٧) هو أوّل رئيس للجمهوريّة اللبنانيّة بعد الاستقلال.

المسيحيّين. غير أنّ مشاركة المسيحيّين الفعّالة في الصراع العربيّ الإسرائيليّ ساهمت في دحض هذه الفكرة. فلا تتوانى كنائس المشرق العربيّ وخاصّةً الفلسطينيّة منها عن إظهار مقاومتها للاستيطان الإسرائيليّ وممارساته التعسّفيّة[١٤٨]. وقد انخرط الكثير من المسيحيّين في صفوف منظّمة التحرير الفلسطينيّة التي اختارت المسيحيّ كمال ناصر ناطقًا باسمها حتّى اغتياله العام ١٩٧٣. كما يعود الفضل في تأسيس الجبهة الشعبيّة لتحرير فلسطين إلى المسيحيّ الفلسطينيّ جورج حبش الذى توفّي العام ٢٠٠٨. وما زال المسيحيّون يناضلون إلى جانب أخوانهم المسلمين من أجل القضيّة الفلسطينيّة، ويُعدّ دورهم محوريًّا في الصراع العربيّ-الإسرائيليّ وهو ما ساهم في تعزيز التعايش الإسلاميّ/المسيحيّ ليس في فلسطين وحسب، بل في بقيّة بلدان العالم العربيّ. فدور المسيحيّين أساسيّ في تفنيد تبريرات إسرائيل الدينيّة التي تستمدّه من إظهارها للصراع على أنّه إسلاميّ-يهوديّ أو بأنّه ضدّ الإرهاب الإسلاميّ، لتُظهر مشاركة غير المسلمين في مقاومة الاحتلال عكس ذلك، أيْ أنّ المقاومة هي حقّ مشروع لجميع الفلسطينيّين الذين يرزحون تحت نير الاحتلال[١٤٩]. وأخيرًا اتّخذت مقاومة المسيحيّين أشكالًا جديدة بعد استقلال أغلب الدول العربيّة لتتحوّل إلى نضال من أجل التحرّر من الأنظمة الاستبداديّة، وفي الوقت نفسه تأكيدًا مستمرًّا رفضهم الاحتلال الإسرائيليّ.

(١٤٨) فيعرف عن د. عطا الله حنّا، الناطق الرسميّ باسم الكنيسة الأرثوذكسيّة في القدس والأراضي المقدّسة، مواقفه وتصريحاته المقاومة للاحتلال الإسرائيليّ. لمزيد من المعلومات انظر: http://arabmail.de/Attallah_Hanna.html أنظر أيضًا:

Bernard HEYBERGER, *Les chrétiens au Proche-Orient : De la compassion à la compréhension*, Payot, Paris, 2013, p. 76 et s.

وعن موقف الكنيسة الأرثوذكسيّة المصريّة، يقول حازم مبيضين: «تصريحات بابا الأقباط تواضروس الثاني حول رفض زيارة القدس ما دامت أسيرة تحت الاحتلال الإسرائيليّ، وهي تجديد لموقف الكنيسة الأرثوذكسيّة المصريّة بهذا الصدد، كان قائمًا منذ رفض البابا الراحل القيام بهكذا زيارة وحثّ أتباعه على عدم القيام بها، نقول إنّها أكّدت وطنيّة أقباط مصر الذين يتعرّضون لأشكال من القهر ومحاولات التهميش على يد الإسلامويّين الممسكين بمقاليد السلطة في أرض الكنانة بعد إطاحة نظام مبارك غير المأسوف عليه (...)». حازم مبيضين، «المسيحيّون العرب.. إلى أين؟»، **المدى**، العدد ٢٧٠٥، ٢٠/١/٢٠١٣.

(١٤٩) كما تجدر الإشارة إلى أهمّيّة موقف الفاتيكان وأيضًا مجلس الكنائس العالميّ في نبذ ممارسات إسرائيل التعسّفيّة ودعمهم المستمرّ لقضيّة الشعب الفلسطينيّ.

■ الفرع الثاني: مشاركة المسيحيّين في الحياه السياسيّة والثقافيّة

ستتحدّث في هذا الفرع عن مشاركة المسيحيّين في الحياة السياسيّة (أوّلًا)، قبل أن نتطرّق إلى دورهم في الحياة الثقافيّة (ثانيًا).

أوّلًا: مشاركة المسيحيّين في الحياة السياسيّة

إنّ غياب حياة سياسيّة حقيقيّة في المشرق العربيّ هو العامل الأساسيّ للإبقاء على الانتماءين الدينيّ والطائفيّ. فتساهم حرّيّة إنشاء الأحزاب السياسيّة المدنيّة، التي تجمع بين المواطنين بما فيهم المسيحيّون والمسلمون، في تعزيز الحياة الوطنيّة والسياسيّة واستئصال العوامل الدينيّة والطائفيّة والعشائريّة الضيّقة لصالح تعزيز الانتماء الوطنيّ. وقد كان للتيّارات اليساريّة ولا سيّما القوميّة العربيّة دورٌ في ترسيخ مناخ ملائم في المشرق العربيّ لتأسيس العديد من الأحزاب السياسيّة القوميّة التي ساهمت إلى حدّ ما في اندماج المسيحيّين بمجتمعاتهم. ومن بين هذه الأحزاب التي ظهرت في القرن العشرين نذكر حزب البعث العربيّ الاشتراكيّ وأيضًا الحزب السوريّ القوميّ الاجتماعيّ وحزب الوفد المصريّ والحزب الشيوعيّ الذي يقوم فكره على الفصل بين الدِّين والدولة ما سمح لمعتنقي أفكاره بالابتعاد عن انتماءاتهم الدينيّة وطائفيّتهم. وقد تمّ إنشاء أوّل حزب شيوعيّ في لبنان العام ١٩٢٤، عُرف باسم «حزب الشعب» قبل أن يصبح الحزب الشيوعيّ العام ١٩٢٥. لكن تجدر الإشارة إلى فشل الشيوعيّة في دول المشرق العربيّ حيث تمّ سحق منتسبيها من قبل عدّة أنظمة اعتمدت فيها على الإسلاميّين أنفسهم الذين يرون في الشيوعيّين مرتدّين أو معادين للإسلام.

وقد كانت مساهمة المسيحيّين في تأسيس الأحزاب السياسيّة سببًا في تعزيز الانتماء الوطنيّ اللادينيّ، فقد نما في وقتها شعار «الدين لله والوطن للجميع»[١٥٠] الذي اعتمدته الكثير من الأحزاب ولاسيّما الوفد في مصر. ويعدّ فارس الخوري وعبد الرحمن الشهبندر من أبرز مؤسّسي حزب الشعب في سورية الذي أنشئ ضدّ استبداد السلطة الفرنسيّة في وقتها. وقد أسّس أنطون سعادة، وهو مسيحيّ أرثوذكسيّ، الحزب السوريّ القوميّ الاجتماعيّ العام ١٩٣٢، ويشرح سعادة الملقّب بالزعيم في كتابه **نشأة**

(١٥٠) كان الراحل المصريّ سعد زغلول أوّل مَن أطلق هذا الشعار في أثناء قيام ثورة العام ١٩١٩ على الاحتلال الإنجليزيّ لمصر.

الدول المبادئ الرئيسيّة لأيديولوجياه التي تميل إلى توحيد الدول المكوّنة لسورية الطبيعيّة أو ما يُعرف بسورية الكبرى[١٥١]. كما يدعو سعادة للفصل بين الكنيسة والدولة ونبذ الطائفيّة وإقصاء رجال الدين من التدخّل في الحياة السياسيّة والقضائيّة وإزالة جميع الحواجز بين الأديان والطوائف[١٥٢]. صحيح أنّ فكرة الهويّة السوريّة هذه قد تنافس العروبة التي تساهم في تسهيل اندماج الأقلّيّات العربيّة، إلّا أنّ فكر سعادة يتقاطع مع أيديولوجية العروبة من ناحية مطالبته بفصل الدين عن الدولة. كما لاقى فكر سعادة رواجًا حتّى بين غير العرب على عكس الفكر القوميّ العروبيّ الذي ينتهك حقوق غير العرب من المسيحيّين والمسلمين على السواء[١٥٣].

أمّا فكر المسيحيّ ميشيل عفلق فقد دعا إلى إنشاء دولة على أساس أيديولوجيّ علمانيّ مرتكزًا في ذلك على شعور القوميّة العربيّة. ومن أبرز ما دعا إليه عفلق توحيد الدول العربيّة على أساس الحريّة والاشتراكيّة، كما أنّه سعى لفصل الدين عن الدولة، ومع ذلك لم يتردّد عفلق في عَدِّهِ الإسلام هويّة ثقافيّة مشتركة بين العرب كافة. فقد صرّح عفلق في خطاب ألقاه في جامعة دمشق العام ١٩٤٣ بأنّ الإسلام هو الدِّين الوطنيّ للعرب وأوضح في الوقت نفسه ضرورة فصل الدِّين عن الدولة لتوحيد العرب[١٥٤]. وقد نجحت سياسة عفلق غير العدائيّة للإسلام في جَذب شريحة كبيرة من المسلمين وأيضًا تعزيز انخراط المسلمين وغير المسلمين في أحزاب سياسيّة مبنيّة على أيديولوجياه. هذا وقد تعزّزت أفكار البعث التي نادى بها عفلق في بداية النصف الثاني من القرن العشرين؛ لتصبح أيديولوجية شعبيّة سائدة ساهمت في وصول نظامَيْن إلى السلطة، في كلّ من سورية والعراق.

وفي مصر، ساهم الأقباط في تطوير البلاد، واستفادوا بوجهٍ خاصّ من إصلاحات محمّد عليّ الذي عمل على تحديث مصر وتحسين أوضاع الأقباط وتعزيز اندماجهم، ولا سيّما في إدارات الدولة العامّة[١٥٥]. وقد شارك الأقباط في نشاط طوال القرن

(١٥١) تضمّ أساسًا سورية، ولبنان، والأردنّ، وفلسطين ومناطق أخرى.

(١٥٢) Laurent Chabry et Annie CHABRY, op. cit., p. 162.

(١٥٣) أنظر ما سبق.

(١٥٤) Vincent AGIUS, *Minorité chrétienne et politique en Syrie*, mémoire DEA, IEP Bordeaux, 2003, p. 16.

(١٥٥) وقد تبوّأ المعلّم غالي، وهو قبطيّ مصريّ، مركزًا مهمًّا فترةَ حكم محمّد عليّ.

Nassar Library

العشرين في عملية البناء الوطنيّ وخاصّةً منذ الاستقلال، كما كانت تربطهم بإخوانهم المسلمين علاقة وطيدة بمصر وبتاريخها، فقد أظهروا في مناسبات عدّة اعتزازهم بالقوميّة المصريّة وذلك من خلال مساهمتهم في نشأة دولة وطنيّة حديثة. وقد سمحت الإصلاحات التي تبنّاها نائب الملك سعيد باشا، ابن محمّد عليّ، حوالى العام ١٨٥٥، للمسيحيّين بالتحرّر من جزء كبير من نظام «الذمّيّة»(١٥٦)، وأصبح باستطاعة الأقباط على أثر ذلك الدخول في سلك الجيش وتبوّؤ المناصب القضائيّة العليا. فسُمح للأقباط في العام ١٨٨٣ ولأوّل مرّة بإشغال منصب قاضٍ(١٥٧). نذكّر أنّ هذه الإصلاحات سببها، على وجه الخصوص، المراسيم العثمانيّة المعتمدة في حقبة التنظيمات(١٥٨). وهذا المناخ ساعد الأقباط على تأكيد وجودهم أكثر من أيّ وقت مضى في الحياة العامّة والسياسيّة المصريّة، حيث تبوّأت العديد من الشخصيّات القبطيّة مناصب قياديّة. فأصبح بطرس غالي(١٥٩) رئيسًا للوزراء في العام ١٩٠٨، ومرقس حنّا باشا وزيرًا للأشغال العامّة في العام ١٩٢٣ وشغل نجيب إسكندر منصب وزير الصحّة العامّة(١٦٠). في القرن العشرين، ظهرت مساهمات الأقباط في الحياة السياسيّة بوجهٍ خاصّ من خلال حزب الوفد، وهو حركة تحرّريّة جعلت المواطنة أحد أهدافها الرئيسيّة(١٦١). كان حزب الوفد، الساعي بقوّة إلى تحقيق الاستقلال، مؤلّفًا من مسلمين ومن مسيحيّين، وقد قدّم منذ تأسيسه في العام ١٩١٨ فرصة جيّدة للأقباط لكي يساهموا بشكل كامل في الحياة السياسيّة المصريّة(١٦٢). من بين هؤلاء الأقباط نذكر ويصا واصف وبطرس غالي ومرقس حنّا. وقد أصبح المسيحيّ مكرم عبيد الأمين العامّ لحزب الوفد.

(١٥٦) فلم تعد الجزية مفروضة على المسيحيّين. أنظر ما سبق.

(١٥٧) Danielle CANTINI, «Les relations entre coptes et musulmans dans la littérature égyptienne contemporaine: une perspective anthropologique», in *Confluences Méditerranée*, nº 66, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 144.

(١٥٨) أنظر أعلاه. أنظر أيضًا: Saad Eddin IBRAHIM, «The Copts of Egypt», *Report for Minority Rights Group International*, 1996, pp. 11-12.

(١٥٩) تجدر الإشارة إلى أنّه جرى اغتيال بطرس غالي في العام ١٩١٩ على يد مسلم أصوليّ هو إبراهيم الوردانيّ. أنظر: Nisan MORDECHAI, *Minorities in the Middle East: a History of Struggle and Self-expression*, Jefferson, N. C., McFarland & Company, 1991, p. 122

(١٦٠) **المرجع نفسه**، ص١٢٢.

(١٦١) يعود إلى حزب الوفد الدور الأساسيّ في وضع الدستور المصريّ الحديث للعام ١٩٢٣.

(١٦٢) دُعي هذا الحزب «حزب الوفد الجديد» في العام ١٩٧٨.

تجلّت مشاركة الأقباط السياسيّة جليًّا من خلال مساهمتهم الفعّالة في حركة «الضبّاط الأحرار» بهدف إسقاط الملكيّة، وذلك طوال ثورة ٢٣ يوليو/تمّوز ١٩٥٢. فقد ساهمت التوجّهات الوطنيّة للجنة «الضبّاط الأحرار»، التي كان من بين أعضائها عدد كبير من الأقباط، في وصول رئيس غير إسلاميّ إلى السلطة، هو جمال عبد الناصر. وقد كان هذا الأخير معروفًا بسياسته الوطنيّة الاشتراكيّة غير الدينيّة التي تميّزت بنشوء تيّار وطنيّ قوميّ في البلاد، وباضطهاد غير مسبوق للإخوان المسلمين، الأمر الذي أدّى إلى تحسّن وضع الأقباط وخاصّةً من خلال مشاركتهم السياسيّة. وهكذا أصبح بطرس غالي، حفيد رئيس الوزراء الأسبق، وزيرَ دولةٍ للشؤون الخارجيّة في العام ١٩٧٧.

يتابع المسيحيّون اليوم معركتهم من أجل إرساء الديموقراطيّة ونبذ الطائفيّة. فقد ساهم عدد منهم في مصر بشكل فعّال في ثورة يونيو/كانون الثاني ضدّ نظام مبارك الاستبداديّ. ويُعدُّ جورج إسحق من المناضلين من أجل مكافحة الفساد والتحوّل الديموقراطيّ. وفي سورية ينقسم مسيحيّوها من حيث موقفهم إبّان الثورة التي تشهدها البلاد حيث تحوّلت إلى حرب أهليّة طاحنة. فالتضليل الإعلاميّ الذي يقوم به النظام وسياسته القائمة على التذرّع بأنّه حامٍ لكلّ الأقليّات من الخطر الإسلاميّ والكرامة العربيّة من أعدائه الغربيّين وإسرائيل. كلّ ذلك قد أثّر في الشارع المسيحيّ. مع ذلك، تظلّ مساهمة المسيحيّين السوريّين في الثورة ذات أهمّيّة(١٦٣). ننوّه ونذكر من بين هؤلاء المعارضين السوريّين كلًّا من المفكّر ميشيل كيلو وجورج صبرا، رئيس المجلس الوطنيّ السوريّ المعارض، والمحامين ميشال شمّاس وأنور البنّي وخليل معتوق. وأخيرًا ناضل المسيحيّون في لبنان من أجل القوميّة، ووقف الكثير منهم ضدّ فكرة «المارونيّة السياسيّة»، وهي أيديولوجية انفصاليّة تنامت بشكل واسع إبّان الحرب الأهليّة اللبنانيّة ١٩٧٥-١٩٩٠(١٦٤). ونذكر منهم كلًّا من المطران جورج خضر وشارل أيّوب(١٦٥) اللذَيْن لا يكفّان عن تأكيد أهمّيّة القوميّة اللبنانيّة(١٦٦).

(١٦٣) أنظر على سبيل المثال بيان السوريّين الأحرار للطائفة المسيحيّة حول الثورة السوريّة والمنشور بتاريخ ١٠ تمّوز/يوليو ٢٠١١، متوافر على الموقع: www.souriahouria.com

(١٦٤) يمثّل الزعيم سمير جعجع هذا التيّار المتشدّد.

(١٦٥) مدير تحرير صحيفة **الديار** اللبنانيّة.

(١٦٦) يبدو اليوم أنّ غالبيّة اللبنانيّين تدرك أهمّيّة «القوميّة اللبنانيّة» بمواجهة تدخّل الدول الأجنبيّة في شؤونهم الداخليّة من جهة، والآثار السلبيّة للطائفيّة السياسيّة، من جهة أخرى.

ثانيًا: مشاركة المسيحيّين في الحياة الثقافيّة

كحال مشاركتهم على المستوى السياسيّ، ساهم المسيحيّون بشكل كبير على الصعيد الثقافيّ. وقد كان للظروف السياسيّة التاريخيّة تأثيرات إيجابيّة في مشاركتهم على هذا الصعيد ومساهمتهم في تطوير مجتمعاتهم منذ وصول الإسلام إليها. فسبّبت القيود الإسلاميّة المفروضة على المسيحيّين في بعض المجالات السياسيّة والعامّة تعزيزًا لوجودهم في المجالين الثقافيّ والاقتصاديّ. فقد كانوا لامعين، خصوصًا في كلّ من مجال التجارة والسياحة والترجمة والطبّ والفلسفة، هذا عدا عن أنّ الإرث الذي يحملونه في مجال الصناعات التقليديّة وإتقانهم للّغات الأجنبيّة والذي سيكون وسيلتهم الأساسيّة على صعيد المشاركة في الحياة الثقافيّة. ساهم المسيحيّون منذ البداية في نقل المعرفة الرومانيّة والتعريف بالحضارة اليونانيّة إلى المسلمين، حتّى إنّ الكاتب سمير خليل يعدُّ أنّ المسيحيّين هم المنظّمون للمجتمعات الإسلاميّة، فقد قدّموا أمناء السرّ والإداريّين وأولئك الكتّاب (جمع كاتب) الشهيرين، وبخاصّة النسطوريّين منهم، أكان في العراق أم في مصر، وهم الذين أسّسوا لقوّة الإمبراطوريّة الإسلاميّة نظرًا إلى معرفتهم بكلّ ما يخصّ أمانة السرّ وقواعد الإدارة. لقد كانوا، إضافةً إلى ذلك، أعمدة الاقتصاد، ووضعوا بالتالي، خاصّةً في مصر، نظام الضرائب، لإتقانهم له أكثر من غيرهم نتيجة ممارستهم له منذ أن وجدوا. كما وأنّهم قاموا بتنظيم العمل بالزراعة، وكلّ ما يتعلّق بنظام الضرائب في ظلّ البيزنطيّين[١٦٧]. وفي هذا السياق نفسه، يؤكّد الكاتب إميل أمين أهمّيّة الدور الذي أدّاه المسيحيّون العرب، وبخاصّة السريان منهم، في نشر الثقافة وبخاصّة نقل علوم اليونان إلى اللغة العربيّة. ويضيف أنّه استنادًا إلى مصادر متعدّدة، فإنّ علماء المسيحيّين العرب «كانوا نحو ٢١٥ طبيبًا، ٦٣ ناقلًا، ٤٠ فيلسوفًا ومنطقيًّا، و١٥ فلكيًّا، و١٠ رياضيّين، ٧ منجّمين، ٥ كيميائيّين، ٤ صيدلانيّين، نسّابة واحد، حجّام واحد، اصطرلابيّ واحد»[١٦٨].

برز إبّان عصر «النهضة» تيّارٌ من المسيحيّين المثقّفين الذين بدأوا بالتأصيل لمفهوم المساواة بين المسلمين وغير المسلمين. فأدرك المسيحيّون أنّ الحداثة تتحقّق بالمعرفة وبفهم الحضارة الحديثة. وبهذا كان لاحتكاكهم بالحضارة الغربيّة وإتقانهم العديد من

(١٦٧) Samir Khalil SAMIR, *op. cit.*, p.82.

(١٦٨) Antoine MAKDISSI, *op. cit.*, p.56.

اللغات الأجنبيّة دورٌ في تسهيل دخول تيّارات ليبراليّة في قلب العالم العربيّ. ويُشير ميشال إدّه إلى أنّه بين العام ١٨٢٨ والعام ١٩١٨ صدر في العالم العربيّ ١٣٠ صحيفة ومجلّة، أنشأ المسيحيّون ٩٩ من بينها بينما ٣١ فقط أسّسها مسلمون[١٦٩]. هذا وأنشأ المفكّر فرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢) مجلّة دعاها «الجامعة»، وكان ينشر فيها أعمال كبار المفكّرين الأوروبّيّين أمثال فيكتور هوغو، وجان جاك روسّو، وفولتير[١٧٠]. عُرف عن أنطون نضاله في إرساء الفكر العلمانيّ وتدعيم التسامح والحوار الإسلاميّ - المسيحيّ. وهكذا، خلق المسيحيّون العرب رباطًا بين الثقافتَيْن الأوروبّيّة والعربيّة، واستندوا في ذلك إلى القيم الأوروبّيّة، وخاصّةً التعدّدية والعلمانيّة. كما ساهم المفكّر اللبنانيّ جرجي زيدان، المولود في العام ١٨٦١، بشكل فعّال في تعزيز الحداثة. فقد أمضى زيدان فترة طويلة من حياته في القاهرة، شارك طوالها بشكل فاعل في نشر الثقافة، حيث أنشأ مطبعة «دار الهلال» ومجلّة **الهلال**[١٧١] في العام ١٨٩٢. لقد كرّس زيدان حياته في السعي للحداثة العربيّة التي انتهت إلى القوميّة. كان هدفه من ذلك تمكين قاطني المنطقة العربيّة من إعادة التواصل مع التقدّم، ضمن احترام القِيَم الخاصّة بهم، وخلق تعاونيّة قوميّة متضامنة، ليس فيها أكثريّة، ولا نزعة دينيّة[١٧٢]. لكنّ مشاريع زيدان وأهدافه لم تتحقّق نظرًا إلى غياب الفكر العلمانيّ الشعبويّ اللازم لتقبّل أفكاره.

نذكر أيضًا من بين المسيحيّين المؤسّسين لفكر الحداثة ماري عجمي (١٨٨٨-١٩٦٥) وأنطون مقدسي، وحنّا مينه، وبطرس البستاني[١٧٣]، وأيضًا من لبنان جورج شحادة (١٩٠٥-١٩٨٩) وجبران خليل جبران (١٨٨٣-١٩٣١) وميخائيل نعيمة (١٨٨٩-١٩٨٨)، ويعقوب صرّوف (١٨٥٢-١٩٢٧)، والأخوَيْن سليم وبشارة تقلا اللذين أسّسا في القاهرة جريدة **الأهرام**، في العام ١٩٧٥، وهي واحدة من أقدم

(١٦٩) إميل أمين، «المسيحيّون العرب.. تحدٍّ حضاريّ! إسلاميّ آتٍ»، **الشرق الأوسط**، ٣ نيسان/ أبريل ٢٠١٢.

(١٧٠) ميشال إدّه، **مرجع سابق**، ص١٠٨.

(١٧١) Antoine MAKDISSI, *op. cit.*, p.56.

(١٧٢) دعيت مجلّة «العلوم والتاريخ والأدب».

(١٧٣) Anne-Laure DUPONT, «être un Arabe moderne au temps de la «renaissance»: le témoignage de Juri Zaydan (1861-1914)», in *Chrétiens du monde arabe : un archipel en terre d'Islam*, éd. Autrement, Paris, 2003, p.96.

الصحف العربيّة اليوميّة[١٧٤]. وهناك صحف أبصرت النور في مصر، مثل **الهلال**، و**المقطّم**[١٧٥]، والأسبوعيّة **وطني**.

ونشط الأقباط بدورهم في تعزيز الفكر الحداثيّ ومكافحة الانقسام الدينيّ. وكان لبعضهم الجرأة في أن ينتقدوا، وبشكل علنيّ، الفكر الدينيّ والكتب المقدّسة، مثل سلامة موسى (١٨٨٧-١٩٥٨)، والمفكّر لويس عوض (١٩١٥-١٩٩٠)، وكذلك أخوه رمسيس عوض. وفي الأردنّ، كان لمروان المعشّر دورٌ سياسيٌّ وفكريٌّ بارزٌ، ومن بين كتبه نذكر «نهج الاعتدال العربيّ». وقد استفاد المسيحيّون وأفادوا من خلال نموّ الجامعات الغربيّة في العالم العربيّ، الأمر الذي ساهم في تحديث فكر المسيحيّين، وأيضًا المسلمين. فعلى المستوى التربويّ، ثمّة أيضًا أعدادٌ كبيرةٌ من الجامعات والمدارس والمعاهد التي تديرها مؤسّساتٌ مسيحيّة. وقد ساهمت البعثات التبشيريّة في تعزيز مستوى التعليم بما فيه العالي، وقد أسّس الآباء اليسوعيّون والآباء الدومينيكان العديد من مراكز الأبحاث التي جرى افتتاحها في العالم العربيّ[١٧٦]. ولا تزال مساهمات مسيحيّي المشرق مستمرّة اليوم من خلال كتابات مثقّفيهم أمثال اللبنانيّ إلياس خوري والسوريّ حازم نهار. كما يُنشر في دول المشرق العربيّ مئات المجلّات الدوريّة الصادرة من إعداد مسيحيّين أو مؤسّسات مسيحيّة، تساهم في إظهار التنوّع الدينيّ والتعدّدية الثقافيّة في هذه البلدان، فضلًا عن مواضيع أخرى تتعلّق بالتعريف بدين الآخر والحوار بين الأديان والطوائف والتثقيف الدينيّ، إلخ. ونذكر من بين هذه الدوريّات مجلّة **النشرة** للكنيسة الإنجيليّة الوطنيّة ومجلّة **المشرق** للآباء اليسوعيّين، كلتاهما تصدران في بيروت، ونجد اليوم منشورات عديدة، مثل الصحف اليوميّة **البيرق**، و**الأمل**، و**الوطن** التي كانت تصدر في لبنان، والأسبوعيّة **الضادّ** في سورية[١٧٧].

(١٧٤) بالإضافة إلى دوره في تعزيز الفكر العروبيّ كما أشرنا إليه، ركّز البستانيّ على ثقافة الحرّيّة والتسامح التي ساهمت في الحدّ من التمييز على أساس الدّين.

(١٧٥) Pierre RONDOT, «Les minorités dans le Proche-Orient (2)», in *Afrique et l'Asie modernes*, Paris, nº 152, hiver 1987, p. 19.

(١٧٦) Pierre BLANC «La place des chrétiens dans les sociétés arabes», in *Confluences Méditerranée*, nº 66, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 18.

(١٧٧) ومع ذلك تجدر الإشارة إلى النظرة السلبيّة التي يراها بعضهم في هذه الإرساليّات التبشيريّة التي استخدمتها أحيانًا الدول الأوروبيّة، ليس لنشر المبادئ المسيحيّة وحسب، بل وسيلةً لتعزيز=

يتأتّى ممّا سبق أهمّيّة جهود المسيحيّين في عمليّة تحديث المشرق العربيّ والدور البارز الذي أدّوه في هذا الصدد. مع ذلك، لاتزال عمليّة التحرّر غير مكتملة، والمحاولات المختلفة لتشكيل أساس وطنيّ جامع وغير دينيّ لم تنتج ثمارها حتّى يومنا هذا. وبهذا، نجد مناهضي الحداثة من بين المسلمين وحتّى المسيحيّين، ذلك بسبب خشيتهم من المساس بالتقاليد وبجوهر الدين. كما تجدر الإشارة إلى أنّه على الرغم من عَدِّ العروبة أساسًا أيديولوجيًّا جامعًا لكلّ القاطنين في العالم العربيّ قد نجح في توحيد صفوف المسيحيّين والمسلمين خاصّةً في منتصف القرن الماضي وفي فترات النضال ضدّ الاستعمار، إلّا أنّ هذه الأيديولوجيا أثبتت عجزها لاحقًا عن تعزيز مبدأ المواطنة وتحقيق اندماج المنتمين إلى الأقلّيّات غير العربيّة، كما أنّها لم تحقّق حتّى اليوم أيًّا من أهدافها وجلبت لقاطني هذه المنطقة الكثير من أعمال الاضطهاد تحت مسمّيات الشعارات التي رفعتها الأحزاب السياسيّة الحاكمة والعاملة باسمها. كما أدّى تأثير التشريعات الدينيّة وإقامة الصلة بين الدين والدولة إلى انتهاك حقوق المنتمين إلى الديانات غير المسلمة. وبالتالي تتشابه أيديولوجية العروبة مع ما يمكن أن نطلق عليها تسمية الإسلامويّة من حيث إنّ الأولى ساهمت في انتهاك حقوق غير العرب والتأثير سلبًا في اندماجهم بينما عانى غير المسلمين أو حتّى غير الإسلاميّين من الثانية.

■ الفرع الثالث: ديناميكيّة الأقلّيّات المسيحيّة والأنظمة السياسيّة الحاكمة

لا يقتصر انقسام المسيحيّين على مستوى تشريعاتهم الكنسيّة، بل يظهر في قضايا أخرى لا سيّما تعدّد مواقفهم تجاه الأنظمة الحاكمة. صحيح أنّ هذا الاختلاف بين المسيحيّين يضعف الضغط الذي يمكن ممارسته في بلدانهم ولا سيّما في مجال تحصيل بعض حقوقهم بصفتهم أقلّيّة، لكن يبقى هذا الانقسام ضروريًّا لتجاوز الفرقة بين المسلمين وغير المسلمين ونبذ فكرة التعميم والنظرة الاستباقيّة. سنبحث في هذا الفرع أوضاع مسيحيّي المشرق في ظلّ الحقبة السياسيّة الراهنة. ونظرًا إلى اختلاف وضعهم من دولة لأخرى، فسنستعرض لذلك وضع كلّ دولة على حدة. سنقوم بتحليل الظروف الملائمة لاندماج المسيحيّين، آخذين بالحسبان على وجه الخصوص الإطار السياسيّ الذي يعيش فيه هؤلاء في كلّ دولة. ويبدو أنّ سياسة كلّ من النظامَيْن السوريّ

=نفوذها في المنطقة العربية تمهيدًا لقبول الوصاية والانتداب الأوروبيّ. أنظر دهام محمّد دهام العزاوي، **مرجع سابق**، ص١٣٥.

والأردنيّ طوال العقود الماضية قد أمّنت للمسيحيّين وضعًا مريحًا إلى حدٍّ ما[١٧٨] (أوّلًا)، بينما أدّى عدم هيمنة الإسلام من الناحية السياسيّة في لبنان إلى وضعٍ فريدٍ للمسيحيّين بما ساهم في تأكيد هويّتهم وحقوقهم في المواطنة الكاملة (ثانيًا).

أوّلًا: الأنظمة السياسيّة والمسيحيّون في الأردنّ وسورية

صحيح أنّ النظامَيْن السياسيَّين في الأردنّ وسورية أحدهما يختلف عن الآخر في نظرته إلى أساس الحكم، فبينما يستند الأوّل إلى مفهوم إسلاميّ معاصر، يستمدّ الثاني ركيزته من الفكر القوميّ اللادينيّ، لكنّ الظروف السياسيّة في هاتَيْن الدولتَيْن قد حقّقت درجة من التسامح قد تساهم في تأمين بعض عناصر الاندماج للمسيحيّين في ظلّ كلّ من النظام الهاشميّ في الأردنّ (أ)، ونظام البعث في سورية (ب).

أ - المسيحيّون الأردنيّون والمملكة الهاشميّة

وتتمثّل المفارقة في أنّ النظام الأردنيّ يدّعي استمداد شرعيّته من الدِّين من خلال الزعم بأنّ الهاشميّين هم من سلالة النبيّ[١٧٩]، لكنّه لا يتشدّد بتطبيق الشريعة الإسلاميَّة ويقصرها على مجالات ضيّقة[١٨٠]. فلا يعتمد الأردنّ، كما فعلت الأنظمة البعثيّة المجاورة في سورية والعراق، على أيديولوجية قوميّة لادينيّة تهدف إلى تجاوز النزعة الدينيّة. ومع ذلك ظهرت المملكة الهاشميّة على الدوام حاميةً للمسيحيّين ومتسامحة معهم، حيث إنّ معاناتهم من الضغوط الإسلاميَّة ولاسيّما الحكوميّة تعدّ قليلة مقارنةً بإخوانهم في الدِّين في دول مجاورة كما هي الحال في مصر. وتقف عوامل أساسيّة وعديدة خلف هذا التسامح مع مسيحيّي الأردنّ. فهناك بدايةً تمسُّك النظام الأردنيّ بالتفسير القرآنيّ الأحدَث[١٨١]، فضلًا عن سعي الحكومة الأردنيّة إلى ضمان حقوق المسيحيّين بما يحقّق الاستقرار والوحدة الوطنيّة الإسلاميَّة - المسيحيَّة[١٨٢]. كما

(١٧٨) للمزيد من التفاصيل عن أسماء الدوريّات المسيحيَّة والمساهمة الثقافيّة للمسيحيّين في المشرق العربيّ، انظر جيروم شاهين (إشراف)، **الإعلام المسيحيّ في الشرق الأوسط على عتبة الألف الثالث، مجلس كنائس الشرق الأوسط**، بيروت، طبعة أولى، ٢٠٠٢.

(١٧٩) ولا سيّما فيما إذا قارنّاه بحالة أقباط مصر المتدهورة.

(١٨٠) أنظر لاحقًا.

(١٨١) أنظر ما سبق.

(١٨٢) هذا ما يظهر من خلال نظام التعدّديّة القضائيّ والتشريعيّ في مجال الأحوال الشخصيّة كما رأينا في ما سبق.

صبّت رغبة السلطة الأردنيّة في إظهار وجه متسامح وديموقراطيّ أمام المجتمع الدوليّ في مصلحة المسيحيّين. نضيف إلى هذه الأسباب هيمنة الانتماء القبليّ العربيّ في الأردنّ، والذي يعلو على أيّ انتماء آخر، وخاصّةً الدينيّ والطائفيّ. فالحقيقة أنّ المسيحيّين، كما المسلمين، يتقاسمون حياة قبليّة واحدة، وقد يحدث أن تتحالف القبائل المسيحيَّة والمسلمة ضدّ قبائل أخرى من ديانتها نفسها[١٨٣].

إنّ الغياب التقليديّ للقوميّة اللادينيّة والتأكيد الصريح للهويّة الإسلاميَّة في الأردنّ، لم يقفا عائقًا أمام تطوير الضمانات المؤسّساتيّة التي تساهم في تحقيق اندماج سياسيّ أفضل للمسيحيّين. فالحقيقة أنّ «الدولة الأردنيّة أرادت أن تضمن دورًا ومساحة للمكوّن المسيحيّ في أجهزتها التمثيليّة، واختارت بذلك أن يكون هناك إعادة تحديد حديثة للتنظيم المؤسّساتيّ الطائفيّ. الأمر يتعلّق في هذا الإطار بمسيحيّين يؤلّفون أقليَّة واضحة، لكنّهم تقليديًّا مدرجين بشكل دائم ضمن العلاقات القبليّة التي تميّز المجتمع الأردنيّ بهيمنتها حتّى الوقت الراهن، وهم يمارسون إلى اليوم نفوذًا مؤثّرًا»[١٨٤]. وفي إطار حسن إدارة التعدّديّة في الأردنّ، تقول Géraldine Chatelard إنَّ هذا البلد يتبع «طائفيّة معتمدة في إطار نظام إسلاميّ محدّث للعلاقات ما بين الطوائف ومستوحى أيضًا من التقليد الأوروبّيّ على صعيد حقوق الأقلّيّات»[١٨٥].

يضمن الأردنّ تمييزًا إيجابيًّا لصالح المسيحيّين، فتمثيل السياسيّ للمسيحيّين (الكوتا) يكفله القانون الذي منحهم نسبة مئويّة من مقاعد الدوائر الانتخابيّة توازي - وقد تزيد عن - عددهم من نسبة السكّان الأردنيّين. وهناك حصّة مخصّصة للمسيحيّين في البرلمان، وفي الوقت الراهن هم تسعة نوّاب من بين مائة وخمسين. وقد كان لهم سبعة نوّاب من أصل خمسين في العام ١٩٥٨، وعشرة من أصل ستّين اعتبارًا من العام ١٩٦١ حتّى وقتٍ قريب[١٨٦]. اللافت في الأمر هو أنّ هذه النسبة المئويّة تتجاوز

(١٨٣) أنظر لاحقًا.

(١٨٤) Andrea PACINI, «Dynamiques communautaires et socio-politiques des chrétiens arabes en Jordanie, en Israël et dans les territoires autonomes palestiniens», Institut supérieur de sciences religieuses, Beyrouth, 1997, in *Proche-Orient Chrétien* (numéro spécial), Tome 47, p. 284.

٢٤ هذا التسامح الدينيّ لا يمارس مع الأقلّيّات الدينيَّة الأخرى في الأردنّ، كالبهائيّة.

(١٨٥) Andrea PACINI (sous dir.), *op. cit.*, pp. 26-27.

(١٨٦) Géraldine CHATELARD, «Les chrétiens en Jordanie, dynamiques identitaires et =

وزنهم الديموغرافيّ، وهذا دليل على التسامح تجاه هذه الأقلّيّة والرغبة الحكوميّة في احترام حقوقها وضمان تمثيلها سياسيًّا. كذلك، لا يوجد نظام لتعيين النوّاب المسيحيّين حيث يتمّ انتخابهم، بخلاف الوضع القائم في مصر.

وفي الوزارة، يمثّل المسيحيّين وزيرٌ واحد أو اثنان، وذلك منذ دستور أوّل حكومة في العام ١٩٢٨ حتّى أيّامنا هذه(١٨٧). فقد أُسند إلى شخصيّات مسيحيّة مثل أنسطاس حنانيا، وواصف عازر، وبشارة غصيب، وسمعان داوود، وسابا عكشة، وميشيل مارتو، ورجائي المعشر، ومروان المعشر، وحازم الناصر، وسمير قعوار، ومنذر حدادين، حقائب وزاريّة مهمّة، كالماليّة، والتجارة، والاقتصاد الوطنيّ، والعدل، والأشغال العامّة، والمواصلات، والإنشاء والتعمير. كما تبوّأت السيّدة أسمى حنّا سالم خضر منصب وزير الثقافة والناطق الرسميّ باسم الحكومة، وشغل حنّا عودة منصب وزير الماليّة الأسبق، والسيّد كامل أبو جابر منصب وزير الخارجيّة(١٨٨). وعلى المستوى الدوليّ والديبلوماسيّ، يُلاحظ حضور مسيحيّ لافت، فقد شغل رجل الأعمال كريم قعوار منصب سفير لبلاده في واشنطن بين العامَين ٢٠٠٢-٢٠٠٧، وعُيّنت ابنة عمّه، السيدة دينا قعوار، في العام ٢٠١١ سفيرة الأردن في باريس واليونيسكو، وهي تشغل منذ العام ٢٠١٤ منصب سفيرة بلادها في الأمم المتّحدة وترأسُ حاليًّا مجلس الأمن الدوليّ. كما يتناسب عدد المسيحيّين في الجيش والشرطة والإدارات العامّة أيضًا مع نسبتهم من السكّان. ويُذكر أنّ مهارة المسيحيّين وكفاءاتهم في المجالات السابقة الذكر ليست العامل الأساسيّ الوحيد وراء تسميتهم في هكذا مناصب، بل تؤدّي الإرادة السياسيّة وعدم وجود اعتراضات شعبيّة أو تشريعات أردنيّة تحدّ من تبوّئهم هذه المناصب، دورًا أساسيًّا في ذلك.

هذا ويساهم المسيحيّون الأردنيّون بشكل فعّال في جميع مجالات الحياة الاقتصاديّة والاجتماعيّة، ويحاولون تأكيد هويّتهم من خلال مختلف المؤسّسات الدينيّة ذات الطابع المسيحيّ. ويتمّ التعبير عن الهويّة الدينيّة المسيحيّة بشكل واضح من خلال وسائل الإعلام، ومن خلال المشافي والمدارس التي تديرها الراهبات،

gestion du pluralisme», in: *Les cahiers de l'Orient*, numéro spécial «Chrétiens d'Orient, = Quel avenir?», n° 93, Paris, janvier 2009, p. 41.

(١٨٧) Jean-Pierre VALOGNES, *op. cit.*, p. 622.

(١٨٨) Géraldine CHATELARD, *op. cit.*, p. 50.

إلخ. ولدى المسيحيّين أيضًا حريّة ملموسة على صعيد ممارسة شعائر دينهم. فيُعطى العاملون منهم في القطاع الحكوميّ إجازة مأجورة يوم أعيادهم الدينيّة، ويُسمح لهم بممارسة شعائرهم يوم الأحد، ويُعطون الوقت الكافي لأداء واجباتهم الدينيّة من دون احتسابها من إجازاتهم السنويّة، إضافةً إلى منحهم عطلًا رسميّة في الأعياد الدينيّة المسيحيّة. كما تقيم الحكومة الأردنيّة علاقات جيّدة ببعض المؤسّسات المسيحيّة الغربيّة. هذا وقد أكّد الملك عبد الله الثاني في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٥، في أثناء زيارته إلى حاضرة الفاتيكان، أنّه ينوي إطلاق حوار إيجابيّ بين «ديانتينا» بحيث يحترم كلّ طرف الآخر(١٨٩). كذلك جرى التوقيع على عدّة اتفاقيّات بين الحكومة الأردنيّة وبعض المنظّمات الدوليّة المسيحيّة. فنذكر على سبيل المثال اتّفاق التعاون في العام ٢٠٠٥ مع الجمعيّة الأرثوذكسيّة المسيحيّة العالميّة/الأميركيّة، والاتفاق الموقّع مع مجلس كنائس الشرق الأوسط. ويسمح لهاتين المنظّمتَين، بموجب هذَين الاتّفاقين، بممارسة نشاطات إنسانيّة على الأراضي الأردنيّة، ولكن من دون أيّ تمييز على أساس الدِّين(١٩٠). عدم التمييز هذا مبرّرٌ تمامًا على اعتبار أنّ المساعدات الإنسانيّة يجب أن تكون قائمة على مبدأ المساواة بما في ذلك بين المنتمين إلى الأديان المختلفة. ويبذل الأردنّ مجهودًا في سبيل تقوية الحوار بين الأديان(١٩١)، ويسعى أيضًا إلى مكافحة الإسلام السياسيّ والعنفيّ المتصاعدَيْن. فقد نظّم الأردنّ، في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٦، ندوة خاصّة بالإسلام السياسيّ، بدعم من الحكومة، وقد أكّدَ المتحاورون بوجهٍ خاصّ مبدأ التسامح في الإسلام، ورفض آراء الحركات الإسلاميّة المتشدّدة والحاضرة في الأردنّ(١٩٢). وقد أعدّت وزارة الأوقاف والمقدّسات الإسلاميّة في الأردنّ عددًا من البرامج التي هدفت إلى تعزيز قيم التسامح، لا سيّما من خلال عقد دورات علميّة لشرح مضامين رسالة عمّان. وهناك في الأردنّ أيضًا العديد من مراكز الأبحاث الفاعلة في مجال نشر ثقافة التسامح وحوار

(١٨٩) Jean-Pierre VALOGNES, *op. cit.*, p. 622.

(١٩٠) Henri CHAMUSSY, «Le dialogue islamo-chrétien au Moyen-Orient», in *Confluences Méditerranée*, n° 66, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 184.

(١٩١) بشّار ملكاوي، **مرجع سابق**، ص ١٤٩.

(١٩٢) في العام ١٩٩٤، أنشأ الأمير الحسن بن طلال معهدًا دعي «المعهد الملكيّ للدراسات الدينيّة». ويهدف المعهد إلى تنشيط اللقاء والتعايش بين المسيحيّين والمسلمين. أنظر الموقع الإلكترونيّ www.riifs.org

الأديان، ونذكر من بينها مؤسّسة آل البيت للفكر الإسلاميّ والمركز الأردنيّ لبحوث التعايش الدينيّ.

باختصار، يمكن القول بأنّ وضع مسيحيّي الأردنّ، وعلى الرغم من بعض المصاعب، ألّف نموذجًا في اندماج أقلّيّة دينيّة في وسط ذي أغلبيّة مسلمة. في هذا السياق، يقول مرصد «الكنيسة في محنة» بأنّ: «الإسلام هو طبعًا الدِّين الرسميّ للبلاد، لكنّ الأقليّات المسيحيّة تتمتّع بحقوق مدنيّة متساوية مع حقوق المسلمين. الكنائس المسيحيّة لديها الحرّيّة الكاملة في تنمية نشاطاتها الرعويّة والتربويّة والإنسانيّة»[١٩٣].

ب - المسيحيّون السوريّون والنظام البعثيّ

عُرف عن سورية منذ عقود حتّى وقتٍ قريب بأنّها مِثالٌ للتعايش الإسلاميّ- المسيحيّ من خلال حسن العلاقة بين المسلمين والمسيحيّين، فضلًا عن غياب أيّ شكل من أشكال العنف الطائفيّ، بخلاف الوضع في مصر. هذا وقد اغتنم المسيحيّون الفرصة منذ فترة الانتداب الفرنسيّ للتخلّص من مخلّفات تشريعات «الذمّة». ففي أثناء وضع الدستور السوريّ في العام ١٩٣٠، حرص رجل القانون المسيحيّ إدمون ربّاط على تضمينه المبادئ الأساسيّة لحقوق المواطنة، خاصّةً المساواة بين المواطنين. كما ساهم الراحل فارس الخوري بعلمنة هذا الدستور. وقد جرى انتخاب الخوري، وهو مسيحيّ دمشقيّ، رئيسًا لمجلس النوّاب في العام ١٩٣٦ وأصبح رئيسًا للوزراء في شهر تشرين الأوّل/أكتوبر ١٩٤٤. وقد جاء البرلمان السوريّ بنتيجة الانتخابات التشريعيّة الجارية بتاريخ ٧ تمّوز/يوليو ١٩٤٧، بـ١١٦ نائبًا من بينهم ١٨ مسيحيًّا[١٩٤]. وفي هذه الأجواء الوطنيّة وتزايد مشاركة المسيحيّين في الحياة السياسيّة والعامّة، تنامت التيّارات القوميّة اللادينيّة[١٩٥]، ما أسفر عن تقوية النظام البعثيّ اللادينيّ قبل وصوله إلى الحكم في مطلع الستّينيّات. وقد اعتبر الكاتب الأميركيّ غلان شانسي أنّ سورية «أفضل بلد في الشرق الأوسط للعيش كمسيحيّ»[١٩٦]. في هذا البلد، الذي لا يوصف

(١٩٣) أنظر **الإسلام السياسيّ: رسالة عمّان نموذجًا**، وهي بمبادرة من الملك الأردنيّ عبدالله الثاني وقدّم لها الأمير الحسن بن طلال.

(١٩٤) أنظر الموقع الخاصّ بـEglise en détresse على الرابط: www.aed-france.org

(١٩٥) Camille NAJM, *op. cit.*, p. 113.

(١٩٦) أنظر ما سبق. وكانت قد ألغيت خانة الدِّين في سورية عن البطاقات الشخصيّة بخلاف الأمر في=

نظامه لا بالدينيّ ولا بالديمقراطيّ، يبدو أنّ وضع المسيحيّين كان أفضل حالًا من إخوتهم في بقيّة دول العالم العربيّ ذي الهيمنة الإسلاميّة. وفي الحقيقة أنّ وصول حزب البعث إلى مقاليد الحكم، وعلى الرغم من استبداده، قد ساهم في الحدّ من تأثير الدين والشريعة[١٩٧] مقابل تأصيل العروبة التي تساهم كما رأينا في تسهيل اندماج المسيحيّين العرب. كما تبدو المناهج التعليميّة في سورية أقلّ تأثّرًا بالدين، مقارنةً بما هو عليه في البلدان المجاورة؛ فلا تؤثّر مادّة الديانة في فحص الشهادة الثانويّة العامّة، ويسقطها المجموع العامّ النهائيّ من حسابه[١٩٨]. ويُذكر أنّ هذا المجموع ما يحدّد قبول الدخول في مختلف الفروع الجامعيّة في سورية.

يعود التوجّه اللادينيّ للنظام السوريّ إلى ارتباطه بالطائفة العلويّة التي تتركّز السلطة بوجهٍ أساسيّ بأيدي المنتمين إليها. هذه الأقليّة، التي تتبع أو تُلحق نفسها بالمذهب الإسلاميّ الشيعيّ، تشكّل حوالى ١٢ بالمئة من المواطنين السوريّين. ولذا كان من مصلحة النظام السوريّ التعاون مع بقيّة الأقليّات في سورية ليعزز من شرعيّة حكم، تبقى غائبة، في مواجهة الأكثريّة السنيّة[١٩٩]. فالعلويّون، كأقليّة ضعيفة ديموغرافيًّا، دأبوا على التعاون مع الأقليّات الأخرى الموجودة في البلاد، وذلك بهدف دعم شرعيّتهم وتمكينهم من الحفاظ على السلطة بين أيديهم، خاصّةً بمواجهة الأغلبيّة السنّيّة التي يجمعهم بها توتّر شديد. هذا يعني أنّ المسيحيّين كانوا بمنزلة الداعم الديموغرافيّ للأقليّة العلويّة. هذه الأخيرة بصفتها أقليّة مسلمة غير سنّيّة، لن تستطيع استمداد شرعيّتها بالحكم من أساس دينيّ. لذلك عملَ النظام على استبعاد النزعة الإسلاميّة للدولة، بخلاف ما هو عليه في الأردنّ ومصر. فاستبدل النظام القوميّة العربيّة بالإسلامويّة، كما يشهد على ذلك الدستور الحاليّ والسابق للبلاد. ويقول Valognes بهذا الشأن إنّ «النظام السوريّ هو الممثّل الحقيقيّ الأخير لهذه القوميّة العربيّة العلمانيّة، التي وضعها المسيحيّون واستعادتها أقليّة أخرى دينيّة ينتمي إليها كبار

=مصر والأردنّ حتّى يومنا هذا.

(١٩٧) ذكرها سلام الكواكبي في: *L'immigration des chrétiens de Syrie*, Robert Schuman Centre for Advan Studies, Institut universitaire européen, février 2008, p. 1, www.eui.eu/RSCAS/.

(١٩٨) أنظر ما سبق.

(١٩٩) غير أنّ الطالب يُعتبر راسبًا في ما إذا كانت علامته صفر في مادّة الديانة، وذلك في امتحانات الشهادة الإعداديّة والشهادة الثانويّة.

المسؤولين في البلاد»[٢٠٠]. وبالتالي، قد هيّأ هذا المناخ القوميّ العروبيّ عنصر اندماج للمسيحيّين العرب، وتمّ استئصال العديد من أوجه التمييز الدينيّ ضدّهم، ولا سيّما تلك الموروثة من تشريعات «الذمّة».

وهكذا استفاد العديد من المسيحيّين من الفرصة التي يقدّمها نظام البعث، والمتمثّلة بحمله أيديولوجيّة غير دينيّة، فوجود النظام كان عندهم بديلًا عن وجود إسلام متطرّف في البلاد من جهة، وضمان أمان المسيحيّين وسلامتهم، من جهة أخرى. وهذا ما قد يفسّر إلى حدٍّ ما موقف الكنيسة الرسميّ في سورية من ناحية عدم معارضة النظام، باستثناء التوتّر الذي ظهر بشكل مؤقّت عند تأميم المدارس المسيحيّة في العام ١٩٦٧. وقد شهدت العقود المنصرمة تسلُّمَ المسيحيّين مناصب عديدة في سلك القضاء والجيش والشرطة. وقد وصلوا إلى مناصب عالية، نذكر منهم أديب ميّالة، حاكم مصرف سورية المركزيّ منذ سنوات عديدة حتّى اليوم، ووزير الدفاع السابق داوود راجحة[٢٠١]، والكاتبة كوليت الخوري، حفيدة فارس الخوري، التي شغلت منصب مستشارة رئيس الجمهوريّة للشؤون الثقافيّة منذ سنوات عديدة، والسيّد جورج صدّقني وزير الإعلام الأسبق (١٩٧٣-١٩٧٤)، وجورج رضوان الذي شغل ابتداءً من العام ١٩٧٩ منصب وزير السياحة ولسنوات عديدة، ووزير الصحّة الحاليّ نزار اليازجي، ووزير السياحة الحاليّ بشر اليازجي، ووزير الدولة الحاليّ حسيب شمّاس. وبخلاف ما هي عليه الحال في الأردنّ ولبنان، لا تعتمد سورية نظامًا تشريعيًّا للحصص الطائفيّة بشأن وظائف الدولة. كما سعى النظام السوريّ طوال فترة حكمه على إظهار وجهٍ تعدّديٍّ، خاصّةً على الصعيد الدوليّ، الأمر الذي سمح للعديد من الشخصيّات المسيحيّة تبوّؤ مناصب عالية في السلك الديبلوماسيّ.

وفي أيّار/مايو ٢٠٠١، ساهمت زيارة البابا يوحنّا بولس الثاني إلى المسجد الأمويّ في العاصمة السوريّة في تدعيم عمليّة انفتاح النظام على المسيحيّين. وقد ظهر ذلك من خلال افتتاح الحكومة السوريّة مركزًا للغة الآراميّة في معلولا[٢٠٢] بتاريخ ١٠

(٢٠٠) Jean-Pierre VALOGNES, *op. cit.*, p. 698. ترجمة الكاتب.

(٢٠١) لقي راجحة حتفه بتاريخ ١٨ تمّوز/يوليو ٢٠١٢ فيما يُعرف باستهداف خليّة إدارة الأزمة، وذلك بعد عام من تعيينه في هذا المنصب. وتختلط الروايات في ما يتعلّق بالمسؤول عن هذا الاستهداف بين المعارضة المسلّحة أو النظام نفسه.

(٢٠٢) هي مدينة ذات أغلبيّة مسيحيَّة، يتكلّم سكّانها اللغة الآراميّة إلى جانب العربيّة حتّى اليوم.

تمّوز/يوليو ٢٠٠٧. كما عُدَّ استقبال سورية للّاجئين العراقيّين، من بينهم أعداد كبيرة من المسيحيّين، مؤشّرًا على التسامح تجاه هذه الطائفة. كما تمتّعت أيضًا المناطق ذات الغالبيّة المسيحيَّة، كصيدنايا ومعرّة صيدنايا ومعلولا وبلدات وادي النصارى وتلك الواقعة جنوب البلاد، باستقلاليّة كبيرة. فيحقّ لهم من حيث المبدأ حرّيّة اختيار مخاتيرهم وأيّام العطل الرسميَّة في مدارسهم. هذا الأمر غير ممكن في مصر، حيث دأبت السلطة على فرض أشخاص مسلمين لإدارة الشؤون الداخليّة للمناطق المسيحيَّة. كما تُعدّ الأعياد المسيحيَّة وطنيّة في سورية، بخلاف ما هي عليه في الأردنّ.

أمّا عن موقف المسيحيّين السوريّين من النظام فقد كان عدد كبير منهم في الأصل مع وجود النظام البعثيّ اللادينيّ، على الرغم من وضع حقوق الإنسان الذي تدهور مع بدء الثورة السوريّة في آذار/مارس ٢٠١١. وقد انضمّ الكثير من المسيحيّين إلى صفوف النظام بسبب خشيتهم من وصول الإسلاميّين إلى الحكم، اعتقادًا منهم أنّ النظام البعثيّ لن يجلب للمسيحيّين الذلّ وانتهاك الحرّيّة الدينيّة اللذين سيتعرّضون لهما في ظلّ حكم الإسلاميّين. فقد خشي بعضهم منذ بداية الأحداث من عدم استقرار البلاد في حال سقوط النظام، كما حصل في العراق[٢٠٣]. ويرى جزء من المسيحيّين أنّه لا يمكن تطبيق الديموقراطيّة في بلد ذي غالبيّة إسلاميَّة، فتقول إحدى المحاميات المسيحيّات السوريّات بأنّ «الأحداث الأمنيّة التي تشهدها سوريا والعراق ومصر قد أثبتت أنّ معظم المسلمين اليوم، وحتّى النخبة بينهم، لا يؤمنون في الحقيقة بالمواطنة بل بالأمة الإسلاميّة»[٢٠٤]. وفي المقابل، انخرط تيّار من المسيحيّين في صفوف الثورة[٢٠٥]. فيرى هؤلاء أنّ المتطرّفين يؤلّفون خطرًا على جميع السوريّين وليس المسيحيّين

(٢٠٣) تجدر الإشارة إلى أنّ بعض الكنائس في سورية قد ساندت علنًا نظام الأسد معتبرين أنّه الذراع القويّ لحماية المسيحيّين والحفاظ على وجودهم في ظلّ اشتداد تهديد الإسلام المتطرّف. هذا وتعود سيطرة هذا النظام على المؤسّسة الدينيَّة الرسميَّة المسيحيَّة، كحال تحكمه بالمؤسّسة الإسلاميَّة الرسميَّة، إلى عقود طويلة، فقد تدخّل النظام مرارًا لتعيين الزعماء الدينيّين الإسلاميّين والمسيحيّين بما يضمن ولاءهم ودعمهم المستمرّ لوجوده ولاستمراريّته. كما سعى النظام البعثيّ منذ عقود للاستفادة من الفعّاليّات الثقافيّة والدينيَّة المختلفة التي ينظّمها المسيحيّون والتي غالبًا ما يُفرض عليها إلزاميّة التمجيد لرئيس هذا النظام.

(٢٠٤) نتحفّظ عن ذكر الاسم لاعتبارات أمنيّة.

(٢٠٥) أنظر سابقًا.

وحدهم، وما يثب ذلك بأنّ جرائم الإرهابيّين تطال السوريّين، مسلمين ومسيحيّين على السواء. كما ترفض غالبيّة السكّان تصرّفات الإسلاميّين وانتهاكاتهم في المناطق التي يسيطرون عليها حاليًّا، وهي تعاين فعليًّا الوجه الحقيقيّ لحركات الإسلام السياسيّ والعنفيّ هذه، وبالتالي ستصوّت ضدّ إقامة نظام إسلاميّ راديكاليّ في حال تمّ إجراء انتخابات حرّة في البلاد. ولن تؤدّي مثل هذه الانتخابات إلى إقامة نظام إسلاميّ راديكاليّ، حيث إنّ سورية تمثّل الوجه الأكثر تنوّعًا في الشرق الأوسط، فهي مكوّنة من العديد من الأقليّات المسيحيّة والإسلاميّة، وكذلك من أقلّيّات إثنيّة غير عربيّة لا يمكنها الاندماج في ظلّ حكم إسلاميّ. هذا النسيج المتعدّد الطوائف بالإضافة إلى انتشار الإسلام المعتدل والصوفيّ في سورية يجعل من الصعب التأسيس لسيطرة سياسيّة إسلاميّة. وقد كان للجرائم ضدّ الإنسانيّة التي ارتكبها النظام في أثناء الثورة السوريّة[٢٠٦] وعجزه عن الاستمرار في تأمين حماية المسيحيّين الجسديّة، بل واستخدامهم لحمايته، دورٌ في تراجع التأييد المسيحيّ له.

ثانيًا: غياب هيمنة الإسلام السياسيّة في لبنان

يختلف وضع المسيحيّين في لبنان عمّا هي عليه الحال عند أبناء دينهم في بقيّة دول العالم العربيّ. فقد نجح مسيحيّو هذا البلد في الحفاظ على نظام سياسيّ-مؤسّساتيّ يحفظ نوعًا من المساواة للمكوّنات الدينيّة فيه كافّة[٢٠٧]. ويُستدرك ذلك بوجهٍ خاصّ من نظام التعدّدية القضائيّة-التشريعيّة للأحوال الشخصيّة الذي لا يعطي الإسلام أيّ هيمنة على بقيّة الديانات في مجال الحياة السياسيّة والعامّة. بذلك يكون لبنان هو البلد المشرقيّ الوحيد الذي لا تعدّ الدولة فيه إسلاميّة، ولا حتّى متأسلمة. تقف عوامل كثيرة وراء هذا الوضع الفريد. فالوزن الديموغرافيّ الكبير للمسيحيّين في لبنان، على خلاف بقيّة الدول المجاورة، يؤدّي دورًا أساسيًّا في هذا الصدد. هذا وقد كان المسيحيّون وحتّى وقت قريب يكوّنون غالبيّة السكّان في لبنان، لكنّهم باتوا اليوم

(٢٠٦) أنظر على سبيل المثال:
Report of the Fact-Finding Mission on Syria pursuant to Human Rights Council resolution S-16/1, juin 2011, p. 13 et s. Et Rapport de la commission d'enquête internationale indépendante sur la Républiarabe syrienne, A/HRC/S-17/2/Add.1, 23 novembre 2011, p. 1.

(٢٠٧) ليس هناك في الدستور أيّ اشارة إلى هيمنة الإسلام.

أقليّة للأسباب نفسها التي أضعفت وزن المسيحيّين في باقي دول المشرق العربيّ[٢٠٨]. فقد أظهر الإحصاء الجاري في العام ١٩٣٢ أنّ مجموع الشعب اللبنانيّ يبلغ ٧٨٥٥٤٢ نسمة، يشكّل المسيحيّون فيه نسبة ٥١,٢ والمسلمون ٤٨,٨. بينما يُعتقد في الوقت الراهن أنّ عدد المسيحيّين لا يتجاوز ٤٠٪. مع ذلك، فإن تقسيم المسلمين إلى طوائف متوازنة جدًّا ديموغرافيًّا ومتناحرة أيضًا يصبّ في مصلحة المسيحيّين. فالبلد يضمّ في الحقيقة طوائف إسلاميّة ذات أهمّيّة عدديّة كالشيعة والدروز والسنّة، وهذا التنوّع الإسلاميّ يساعد على وجود توازن بين القوى المسيحيّة والقوى الإسلاميّة المختلفة. كما يحدث أحيانًا أن تتعاون إحدى الجماعات المسيحيّة مع تيّار دينيّ من طائفة إسلاميّة معيّنة ضدّ أخرى[٢٠٩]. وأخيرًا لا بدّ من التذكير بالدور الأساسيّ الذي أدّته فرنسا في إقامة نظام قانونيّ-سياسيّ ملائم جدًّا للمسيحيّين اللبنانيّين. هذه الظروف هي السبب في ولادة دولة لبنانيّة تعدّديّة غير استبداديّة، في حالة فريدة من نوعها في العالم العربيّ.

تأسّست في لبنان، وبخلاف بقيّة الدول العربيّة، أحزاب ذات طابع مسيحيّ، أدّت دورًا أساسيًّا من أجل الدفاع عن مصالح المسيحيّين السياسيّة وتأمين حمايتهم[٢١٠]. ومن بين هذه الأحزاب، نذكر على وجه الخصوص حزب الكتائب الذي تأسّس في العام ١٩٣٦ على يد بيار الجميّل، كحركة قوميّة شبابيّة، وحزب الوطنيّين الأحرار الذي أسّسه الرئيس الأسبق كميل شمعون في العام ١٩٥٨ بعد انتهاء ولايته رئيسًا للجمهوريّة. ويمكن القول بأنّ القتال الشرس الذي دار بين هذَيْن الحزبَيْن من جهة، وبعض القوى الإسلاميّة من جهة أخرى، كان من شأنه الحفاظ على التعدّديّة في لبنان. فكما يقول برنار هايبرغر: «رمى المسيحيّون اللبنانيّون بأنفسهم في المعركة للحفاظ على الدولة التعدّديّة التي تشكّل الهيمنة التي يمارسونها الحامي الحقيقيّ الوحيد لها»[٢١١].

(٢٠٨) أنظر لاحقًا.

(٢٠٩) نذكر على سبيل المثال التحالف السياسيّ الحاليّ بين حزب الله، من جهة، والتيّار المسيحيّ الذي يقوده ميشيل عون، والمعروف باسم «التيّار الوطنيّ الحرّ»، من جهة أخرى.

(٢١٠) هذه القاعدة لم تكن عامّة حيث شهدت الحرب الأهليّة اللبنانيّة، ولا سيّما في نهايتها، اقتتالًا بين المسيحيّين أنفسهم. كما ارتكبت الميليشيات المسيحيّة انتهاكات واسعة وممنهجة لحقوق الإنسان.

(٢١١) Bernard HEYBERGER (sous dir.), *Chrétiens du monde arabe: un archipel en terre d'Islam*, *op. cit.*, p. 107. ترجمة الكاتب.

ساهمت شخصيّات مسيحيّة عديدة بشكل فاعل في تطوّر الدولة السياسيّ، أمثال بشارة الخوري، وفؤاد شهاب[٢١٢]، وميشيل شيحا[٢١٣]. في هذا البلد تسم «علامة المسيحيّة» الهويّة الوطنيّة بشكل عميق، على عكس الدول العربيّة المجاورة التي تعدّ أنّ هويّتها الأساسيّة «الإسلام». ووفقًا للصيغة التي جرى استخدامها في بعض سنوات الثمانينيّات، عندما كانت الحرب الأهليّة في ذروتها، فإنّ لبنان خُلق ليكون «وطن المسيحيّين وكلّ مَنْ ينشد المسيحيّة»[٢١٤]. واليوم، مع وجود التعدّديّة في لبنان، حيث لا يسيطر أيّ فريق على آخر، أصبحت هذه الصيغة قديمة وقد عفا عليها الزمن. وبالمقارنة بالدول العربيّة الأخرى، فإنّ المساواة بين المسيحيّين وبقيّة المواطنين اللبنانيّين هي السبب في تسمية لبنان «جنّة المسيحيّين». هذه المساواة معزّزة دستوريًّا كما رأينا، ولا سيّما منذ اتفاق الطائف في العام ١٩٨٩ الذي وضع نهايةً للحرب الأهليّة التي اندلعت في العام ١٩٧٥. وتشكّل نهاية هذه الحرب عند اللبنانيّين المسيحيّين مرحلة جديدة للسلام تساعدهم على تثبيت وجودهم على الصعيد السياسيّ والاقتصاديّ والثقافيّ. ويستمرّ المسيحيّون اليوم بالاستحواذ على حيّز مهمّ من التمثيل السياسيّ، فضلًا عن أنّهم يؤدّون دورًا رئيسيًّا في الحياة السياسيّة والعامّة. يساهم المسيحيّون أيضًا بشكل ناشط في القرارات السياسيّة التي تتعلّق بهم بوجهٍ خاصّ، وبالبلد بوجهٍ عامّ. إضافةً إلى هذا الوضع الذي تسوده المساواة، فاللبنانيّون بمسيحيّيهم ومسلميهم كافّة، يتمتّعون بحرّيّات سياسيّة وعامّة كبيرة، على خلاف الحال في الدول المجاورة التي تمسك الأنظمة الاستبداديّة فيها بتقاليد الحكم منذ زمن طويل وفي ظروف سياسيّة وقمعيّة فظيعة. وبهذا تختلف معركة المسيحيّين في لبنان عن تلك الخاصّة بأبناء دينهم في الدول العربيّة الأخرى. فبينما يسعى هؤلاء المسيحيّون إلى تحقيق المساواة السياسيّة والعامّة والقانونيّة مع المسلمين والتخلّص من الديكتاتوريّة، فإنّ مسيحيّي لبنان لديهم هكذا ضمانات ويسعون بالتالي إلى الحفاظ عليها وتعزيزها لتكون سلاحًا في وجه المذهبيّة والطائفيّة ومن أجل إقامة الدولة المدنيّة اللاطائفيّة.

(٢١٢) الرئيس اللبنانيّ الأسبق بين ١٩٥٨-١٩٦٤.

(٢١٣) سياسيّ عاش ما بين العامين ١٨٩١ و١٩٥٤، أدّى دورًا هامًّا في أثناء إعادة صياغة الدستور اللبنانيّ في العام ١٩٤٨.

(٢١٤) صيغة اعتمدها بشير الجميّل في عدد من خطاباته في العام ١٩٨٢. أنظر Élisabeth PICARD, «Les dynamiques politiques des chrétiens au Liban: Changement de statut et crise du leadership», in *Maghreb-Machrek*, n° 153, juil.-sept., 1996, p. 7.

يتشارك الكثير من اللبنانيّين اليوم في سعيهم من أجل تجاوز الطائفيّة وأيضًا إقصاء سطوة رجال الدّين والسياسة وتأثيرهم في قرارات الحكومة بما يساهم في تغيير الوضع الحاليّ باتّجاه التخلّص من الطائفيّة. في هذا الصدد شهد العام ٢٠١١ مسيرات ومظاهرات سلميّة تطالب بإسقاط الطائفيّة في البلاد[٢١٥]. وفي إطار السعي من أجل التحرّر من الطائفيّة، شهد العامان المنصرمان أيضًا تسجيل بعض حالات الزواج المدنيّ على الأراضي اللبنانيّة واحتدام الصراع من أجل إقراره بشكل واضح[٢١٦]. وأخيرًا لم تسفر الأزمات السياسيّة الشديدة التي تعصف في هذا البلد من تارة لأخرى عن انزلاقه مجدّدًا في حرب أهليّة، وهذا ما يدلّ على وجود رغبة شعبيّة لتجنّب ذلك من ناحية، ووعي شعبيّ إسلاميّ - مسيحيّ من أجل تجاوز الانقسام الدينيّ، من ناحية أخرى.

المبحث الثاني: ذمّيّة المسيحيّين في المشرق العربيّ

تشمل «الذمّيّة» مجموعة القيود التي تفرضها الشريعة الإسلاميّة والأنظمة الحاكمة على غير المسلمين في بلاد الإسلام بما يسبّب تدنّيًا لمركزهم القانونيّ والسياسيّ والاجتماعيّ. وتعرّف الباحثة بات يائور الذمّيّة بـ«مجموعة الخصوصيّات أو الصفات المميّزة التي تكوّنت على المدى الطويل لدى جماعات خضعت على أرضها الأمّ للمفاهيم والعقيدة التي فرضها الجهاد»[٢١٧]، فقد طُبّقت الشريعة الإسلاميّة في منطقة المشرق العربيّ منذ الفتوحات الإسلاميّة في القرن السادس الميلاديّ حتّى وقتٍ قريب. وبالتالي تعرّض المسيحيّون لأشكال مختلفة من الذمّيّة تمثّلت بوجهٍ خاصّ بفرض الجزية الإسلاميّة عليهم وبالتمييز ضدّهم في المجال السياسيّ والتشريعيّ[٢١٨]. فلم تبدأ الحداثة إلّا في نهاية الحقبة العثمانيّة لتستمرّ في فترة الانتداب الأجنبيّ حيث جرى إدخال قوانين مدنيّة وضعيّة على مختلف الأصعدة، ما ساهم في التخلّص من العديد من أوجه الذمّيّة هذه[٢١٩]. ومع ذلك لم تفلح هذه الحداثة بالتغلغل في منظومة الأحوال الشخصيّة ذات

(٢١٥) «لبنان: عدّة مئات من المظاهرات ضدّ المذهبيّة»، **وكالة الأنباء الفرنسيّة**، ٢٧ شباط/فبراير ٢٠١١.

(٢١٦) أنظر لاحقًا.

(٢١٧) ترجمتنا Bat YE'OR, *op. cit.*, p. 261.

(٢١٨) أنظر ما سبق.

(٢١٩) أنظر ما سبق.

الصبغة الدينيّة، بسبب الرفض الشعبيّ لذلك[٢٢٠]. وبالفعل، فإنّ سنّ دساتير حديثة تنصّ على المساواة والحرّيّة الدينيّة لا يعني اختفاء جميع القيود التي يفرضها نظام الذمّة، ويشهد على ذلك استمرار التمييز تجاه المسيحيّين حتّى الوقت الراهن. فتبدو ذمّيّة المسيحيّين اليوم في مجالات عديدة كحظر تبوُّؤ بعض المناصب القياديّة، والتمييز ضدّهم في مجال الأحوال الشخصيّة، وانتهاك الحقّ بالحرّيّة الدينيّة، إلخ.

لقد كان ولا يزال لتأثير التشريعات الدينيّة الإسلاميّة دورٌ في الاستمرار في تدنّي أوضاع المسيحيّين. ولكن يُعزى التدهور الحاصل في وضع المسيحيّين في المشرق العربيّ أيضًا إلى وجود أنظمة استبداديّة وما سبّبته، بوجهٍ مباشر أو غير مباشر، من ازدياد التطرّف واندلاع الصراعات المسلّحة وتنامي التنظيمات الإرهابيّة التي يذهب ضحيّتها المسلمون والمسيحيّون على السواء. فغياب الحرّيّات السياسيّة، وبخاصّةٍ حرّيّة تأسيس الأحزاب وحرّيّة التجمّع، ساهم في تعميق التقوقع الطائفيّ وغياب شعور الانتماء الوطنيّ. كما شكّل الشعور بالتمييز والظلم ونموّ الفقر والبطالة أرضًا خصبة للتطرّف. يُضاف إلى ذلك مساوئ الأنظمة التعليميّة المتمثّلة ليس بعدم تثقيفها بدين الآخر ليتمّ تقبّله وحسب، بل بتغييب ثقافة حقوق الإنسان والمواطنة والحضّ على التمييز ضدّ غير المسلم وفرض أيديولوجية نظام الحكم، إلخ.

لا تزال التشريعات الدينيّة الخاصّة بنظام الأحوال الشخصيّة مهيمنة في دول المشرق العربيّ، وهو ما يسبّب وجود العديد من أوجه التمييز الدينيّ بحقّ المسيحيّين وانتهاكات للحرّيّة الدينيّة. في هذا السياق سيتمّ التركيز على الثغرات الرئيسيّة الناتجة من نظام التعدّديّة في الأحوال الشخصيّة وما يتضمّنه من انتهاكٍ لحقوق المسيحيّين الأساسيّة، مع تسليط الضوء على الأسلمة التي يتبعها الجهازان: القضائيّ والتشريعيّ في هذا المجال (المطلب الأوّل). بالتأكيد لا تقتصر أسلمة المسيحيّين والتمييز ضدّهم على نظام التعدّديّة هذا، بل يطال القمع السياسيّ والدينيّ الجاري برعاية الأنظمة الاستبداديّة الحاكمة في دول المشرق العربيّ انتهاكات لحقوقهم الأساسيّة خارجه (المطلب الثاني).

المطلب الأوّل: الأسلمة في نظام تعدّديّة الأحوال الشخصيّة

صحيح أنّ نظام التعدّديّة هذا قد سمح في غالب الأحيان لبعض الفئات غير

(٢٢٠) أنظر ما سبق.

المسلمة، وخاصّةً ما يُعرف بأهل الذمّة، بتجنّب تطبيق الشريعة الإسلاميّة عليهم، إلّا أنّ مساوئ هذا النظام عديدة متمثّلة بشكل أساسيّ بالانتهاكات المستمرّة لحقوق الإنسان الأساسيّة. كما تسبّب هذه المنظومة تحوّل عشرات الآلاف سنويًّا من مواطني المشرق العربيّ وبخاصّةٍ المسيحيّون إلى الإسلام، لأسباب عديدة منها الحصول على حضانة الأطفال[٢٢١] وإمكانيّة الزواج بامرأة مسلمة أو حتّى بامرأة ثانية طالما أنّ الإسلام يبيح تعدّد الزوجات، وكذلك لإسقاط حكم المحاكم الروحيّة أو إمكانيّة الميراث حيث إنّه «لا ميراث مع اختلاف الدِّين». بالإضافة إلى هذه الأسباب، يُعدّ حظر الطلاق عند بعض الطوائف المسيحيّة، التي تقصره على حالات ضيّقة للغاية تكاد تكون مستحيلة، أحد أهمّ أسباب اعتناق الإسلام لغاية الحصول على قرار بالطلاق وبالتالي الزواج مجدّدًا[٢٢٢]. الغرض إذًا هو تسليط الضوء على الحلول المعتمدة في حال تنازع القوانين والمحاكم الدينيّة، وعلى وجه الخصوص آثار تغيير الدين والمذهب في هذا الإطار. سنتعمّد في هذا المطلب بحث أسلمة الجهاز القضائيّ والتشريعيّ المسيحيّ من خلال إعطاء الصلاحيّة المحاكمَ الإسلاميّة، وأحيانًا من خلال تطبيق القانون الإسلاميّ على المسيحيّين (الفرع الأوّل). الأسلمة لا تقف على هذا الحدّ، لكنّها تتكثّف وتدفع بالمسيحيّين إلى اعتناق الإسلام للحصول على بعض المنافع، أو لدفع بعض أشكال التمييز التي تُمارَس بحقّهم خاصّةً عندما يتعلّق الأمر بالقضايا القضائيّة المختلطة (الفرع الثاني).

■ الفرع الأوّل: أسلمة الجهاز القضائيّ والتشريعيّ المسيحيّ

إنّ إمكانيّة احتكام غير المسلمين لتشريعاتهم ومحاكمهم الخاصّة لا يكون إلّا في مجالات ضيّقة وتبعًا لتوافر شروط معيّنة. فتتمتّع المحاكم الشرعيّة في سورية - وبشكل أضيق في الأردنّ - بصلاحيّات عامّة على صعيد الأحوال الشخصيّة، وذلك على حساب تقييد اختصاصات المحاكم المسيحيّة وتشريعاتها (أوّلًا). وفي الأحوال كافّةً لا يرقى مستوى الأسلمة في هذين البلدين إلى الحالة المصريّة، حيث أُلغيت المحاكم المسيحيّة بشكل كامل وتمّ الحدّ من تطبيق تشريعاتهم بشكل واسع (ثانيًا).

(٢٢١) أنظر لاحقًا.

(٢٢٢) أنظر: صبري حسنين، «١٥٠ ألف مسيحيّ يهدّدون بالتحوّل عن الأرثوذكسيّة في مصر»، ١٣ آب/أغسطس ٢٠١١، www.elaph.com

أوّلًا: الحدّ من اختصاص المحاكم المسيحيّة في سورية والأردنّ

يتبيّن الحدّ من اختصاص المحاكم الكنسيّة من خلال توجّهات الجهازين القضائيّ والتشريعيّ لتقييد هذا الاختصاص أو لاستبعاده بشكل كامل عندما يكون أحد طرفي الدعوى مسلمًا، ومع ذلك هناك بعض الاختلافات بين كلّ من سورية (أ) والأردنّ (ب).

أ - تقييد واستبعاد اختصاص المحاكم الكنسيّة في سورية

يُستبعد اختصاص المحاكم المسيحيّة بشكل كامل عندما يكون هناك طرف مسلم في قضيّةٍ ما، حيث يكون الاختصاص في هذه الحالة للمحاكم الشرعيّة[٢٢٣]. وقد رأينا أنّ الاختصاصات الممنوحة للمحاكم الكنسيّة في سورية لا تتضمّن سوى بعض القضايا المحدّدة بموجب المادّة ٣٠٨ من قانون الأحوال الشخصيّة السوريّ. فتسعى المحاكم الشرعيّة إلى أن يكون لها اختصاص عامّ في سورية، حيث إنّها ذات اختصاص لنظر دعاوى المواطنين كافّة مهما كان انتماؤهم الدينيّ، مثل النيابة عن القاصرين والحجر على السفيه والمجنون وذي الغفلة، والإرث والنسب ونفقة الأقارب[٢٢٤]. وكذلك تدخّلت محكمة النقض لاستبعاد اختصاص المحاكم الكنسيّة في ما يتعلّق بحلّ النزاعات الماليّة عندما تكون غير متعلّقة بالقضيّة الرئيسيّة (الزواج)[٢٢٥]، وذلك لصالح المحاكم المدنيّة. أمّا في ما يتعلّق بالتعويض من العطل والضرر الناتجَيْن عن بطلان الزواج فتبتّ بالمبلغ المحاكم الروحيّة، لكنّ أحكامها تخضع لرقابة الغرفة الروحيّة لدى محكمة النقض، التي تتبع بدورها للغرفة الأولى لمحكمة النقض والمختصّة في القضايا المدنيّة والتجاريّة. وبما أنّ المحاكم الروحيّة ليس لديها دائرة تنفيذ خاصّة في مسألة التعويض وأيضًا في موضوع الإراءة[٢٢٦]، فيعود

(٢٢٣) أنظر قرار محكمة النقض السوريّة رقم ٢٦٦، تاريخ ١٧ آب/أغسطس ١٩٥٤. أنظر أيضًا محمود شمس، **مرجع سابق**، ص٨٠ وما بعدها.

(٢٢٤) أنظر المادّة ٥٣٥ من قانون الأحوال الشخصيّة السوريّ. أنظر أيضًا Hicham AWAD, *op, cit.*, p. 109 et s.

(٢٢٥) محكمة النقض السوريّة، الغرفة المدنيّة، القرار رقم ٦٩١، تاريخ ٨ حزيران/يونيو ١٩٧٠، والقرار رقم ١٩٢، تاريخ ١٨ أيّار/مايو ١٩٥٥، منشوران في مجلّة **القانون**، ١٩٥٥، ص٤٥٣ وأشار إليهما: Hicham AWAD, *op. cit.*, p. 128.

(٢٢٦) المقصود بالإراءة رؤية الأطفال من طرف أهلهم. أنظر المادّة ١٤٨ من قانون الأحوال الشخصيّة السوريّ.

الاختصاص إلى دائرة التنفيذ الشرعيّ التي تتبع للمحاكم الشرعيّة[٢٢٧]. في المقابل تكون المحاكم المدنيّة في لبنان هي المختصّة في مثل هذه الحالة. وبذلك فإنّ المشرّع السوريّ يقصر اختصاص المحاكم الكنسيّة على القضايا الناجمة عن الزواج، كمؤسّسة دينيّة. فالنفقة بين الزوجَيْن هي من صلاحيّة المحاكم الكنسيّة كونها ناجمة عن جانب مقدّس من الزواج، ونقصد واجب تقديم العون. على العكس من ذلك، فإنّ نفقة الأقارب هي من اختصاص المحاكم الشرعيّة وذلك بسبب عدم تعلّقها بالرباط المقدّس للزواج[٢٢٨].

وفي إطار التضييق على اختصاص المحاكم الكنسيّة، أصدر المشرّع السوري المرسوم رقم ٧٦ للعام ٢٠١٠ ليعدّل من أحكام المادّة ٣٠٨ المذكورة في ما سبق. وهذا ما أدّى صراحةً إلى إلغاء الأحكام كافّة الواردة في قوانين الأحوال الشخصيّة لبعض الطوائف المسيحيّة[٢٢٩]، والتي تتعارض مع أحكام قانون الأحوال الشخصيّة السوريّ. وكانت الطوائف الكاثوليكية الأشدّ تضرّرًا من هذا المرسوم، إذ فقدت الغالبيّة العظمى من المزايا والاستقلاليّة التي كان قد منحها إيّاها سابقًا المرسوم رقم ٣١ للعام ٢٠٠٦. فمنذ صدور المرسوم رقم ٧٦، عادت العديد من القضايا للمحاكم الشرعيّة التي تختصّ من تاريخه بالنظر في نفقة الأقارب وقضايا المفقود والغائب والنسب بصرف النظر عن دين المعنيّين. وعاودت أيضًا محكمة النقض إشرافها على المحاكم الكاثوليكيّة بعد أن كان المرسوم ٣١ قد استبعد اختصاص هذه المحكمة بشأن القرارات الصادرة عن المحاكم الكاثوليكيّة. كما لم يعد التبنّي ممكنًا لدى طائفة الكاثوليك باعتبار أنّ الشريعة تُحرّمه[٢٣٠]. وبذلك بدا المشرّع السوريّ متحفّظًا تجاه

(٢٢٧) أنظر قرار محكمة النقض السوريّة، الغرفة المدنيّة، القرار رقم ٤٨١، تاريخ ٢٤ أيّار/مايو ١٩٧٥، مجلّة **المحامون**، ١٩٧٥، ص٦١٠ والقرار رقم ١٠٩١ تاريخ ١٩ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٧٦، أشار إليهما: Hicham AWAD, *op. cit.*, p. 128.

(٢٢٨) أنظر محمود شمس، **مرجع سابق**، ص٨٤ وما بعدها.

(٢٢٩) هذا التعديل أشار إلى القانون رقم ٣١ الخاصّ بالطوائف الكاثوليكيّة والقانون رقم ٢٤ الخاصّ بالطائفة الأرثوذكسيّة والقانون رقم ١٠ الخاصّ بطائفة السريان الأرثوذكس.

(٢٣٠) فالمرسوم رقم ٧٦ للعام ٢٠١٠ ألغى التبنّي بشكل ضمنيّ عندما لم يأتِ على ذكره على الإطلاق. ويذكر أنّ هذا المرسوم صدر في أثر احتجاجات من طرف بعض رجال الدين المسلمين كما وصل لعلم الكاتب من طريق مُحام سوريّ مطّلع. وقد تركّز الاحتجاج بوجهٍ أساسيّ على موضوع تشريع التبنّي بحسب القانون رقم ٣١ للعام ٢٠٠٦.

موضوع استقلاليّة الأحوال الشخصيّة لغير المسلمين، وهو الأمر الذي يلبّي مبدأ سيادة الدولة ولكنّه يسير باتّجاه الأسلمة لا العلمنة(٢٣١).

وذهب المشرّع إلى أبعد من ذلك في مشروع قانون الأحوال الشخصيّة السوريّ المعلّق الذي أعدّته اللجنة المشكّلة بموجب قرار رئيس مجلس الوزراء رقم / ٢٤٣٧/ تاريخ ٢٠٠٧/٦/٧. فقد حرم الكنيسة في مادّته ٦٢٧ من الإشراف على إبرام عقد الزواج بين المسيحيّين، وهذا ما يذكّرنا بالقانون المصريّ رقم ٤٦٢ للعام ١٩٥٥ الذي بموجبه ألغيت المحاكم الكنسيّة في مصر وسُلِّم الاختصاص إلى محاكم الدولة. ولكنّ الفرق الواضح بين مشروع القانون السوريّ والتشريع المصريّ هو أنّ هذا الأخير يقتضي في المادّة ٩٩ من المرسوم ١٩٣١/٧ استبعاد أيّ قاعدة تشريعيّة (إسلاميّة) متعارضة مع جوهر العقيدة المسيحيّة، في حين نرى أنّ مشروع القانون السوريّ لا يتضمّن هكذا بند فهو يُشرّع تعدّد الزوجات للرجل المسيحيّ وهذا ما يستنتج من نصوص المادّتين ٦٣٩ و٦٤٠(٢٣٢)، كما يلزم المرأة المسيحيّة بالعدّة بحسب المادّة ٦٢٦(٢٣٣). وممّا لا شكّ فيه أن تعدّد الزوجات يتعارض مع جوهر العقيدة المسيحيَّة التي لم تعرف في تاريخها تشريعًا كهذا(٢٣٤).

(٢٣١) أنظر المادّة ١٥ من مشروع قانون الأحوال الشخصيّة السوريّ المعلّق.

(٢٣٢) فيحقّ للمسيحيّ أن يكون له زوجة ثانية إذا لم تعترض الزوجة الأولى في غضون ستّة أشهر.

(٢٣٣) كما يخرق مشروع القانون مبدأ المساواة في موادّ أخرى كالمادّة ٦٣٠ التي تسمح للمسلم إثبات الزوجيّة بمختلف وسائل الإثبات الشرعيّة، بينما لا يحقّ لغير المسلم إثبات ذلك إلّا بطريقتين وهما الوثيقة أو الإقرار القضائيّ. كما يعتبر مشروع القانون شهادة مسيحيّين معادلة لشهادة رجل مسلم واحد ويميّز أيضًا بين الرجل والمرأة وذلك بإعطاء الرجل صلاحيّات تسمح له التحكّم بزوجته ولاسيّما في مسألة فسخ عقد الزواج. هذا وقد نصّت المادّة ٤٤ من هذا المشروع على السماح بزواج الطفلة في سنّ الثالثة عشرة من العمر في حال موافقة القاضي، وهذا معمول به أيضًا في قانون الأحوال الشخصيّة الحاليّ بالرغم ممّا لذلك من آثار سيئة على صحّة الطفلة النفسيّة والجسديّة من ناحية وخرق الاتّفاقيّة الدوليّة المتعلّقة بحقوق الطفل، من ناحية أخرى. وقد ورد مصطلح «الذمّيّ» في هذا المشروع، كما في المادّة ٣٨. أمّا المادّة ٢١ فتنصّ على إنشاء نيابة شرعيّة خاصّة يحقّ لها التدخّل في بعض أمور الأحوال الشخصيّة، من دون تقديم أيّ شكوى من أطراف العلاقة، الأمر الذي يعني تشريع دعاوى الحسبة، كما هو معمول به في مصر بموجب القانون رقم ٣ للعام ١٩٩٦، وهو ما يؤدّي إلى انتهاك الحرّيّات الشخصيّة نتيجةً لتدخّل هذه النيابة ببعض القضايا العائليّة ذات الخصوصيّة الكبرى. وهذا الأمر مشجّع عليه في مشروع القانون حيث يُعفى المدّعي في مثل هذه الدعاوى من جميع الرسوم والنفقات.

(٢٣٤) وتجدر الإشارة إلى أنّ عدم إقرار مشروع هذا القانون تزامن مع استصدار المرسوم رقم ٧٦ للعام=

ب - تقييد واستبعاد اختصاص المحاكم الكنسيّة في الأردنّ: من الحياديّة إلى التضييق

ينصّ الدستور الأردنيّ في الفقرة الثانية من المادّة ١٠٣ على أنّ «مسائل الأحوال الشخصيّة هي المسائل التي يعيّنها القانون وتدخل بموجبه في اختصاص المحاكم الشرعيّة وحدها عندما يكون الفرقاء مسلمين». وتضيف المادّة ١٠٥ أنّ للمحاكم الشرعيّة وحدها حقّ القضاء وفق قوانينها الخاصّة في الأمور الآتية: ١- مسائل الأحوال الشخصيّة لدى المسلمين. ٢- قضايا الدية إذا كان الفريقان كلاهما مسلمين أو كان أحدهما غير مسلم ورضي الفريقان أن يكون حقّ القضاء في ذلك للمحاكم الشرعيّة. ٣- الأمور المختصّة بالأوقاف الإسلاميّة». بالتالي، إنّ عدم توسيع اختصاص المحاكم الشرعيّة لتشمل قضايا غير المسلمين يتمتّع بضمانة دستوريّة بحسب هاتَيْن المادّتَيْن، الأمر الذي تمّ تعزيزه بمقتضى قانون رقم ٢ للعام ١٩٣٨. فيحكم هذا الأخير النزاع بين أردنيّ مسلم وآخر مسيحيّ أمام الجهاز القضائيّ المدنيّ للدولة وليس المحكمة الشرعيّة. فينصّ على أنّ الاختصاص معقود للمحاكم النظاميّة في حال وجود نزاع متعلّق بالأحوال الشخصيّة أو في الشؤون المتعلّقة بإنشاء الوقف وإدارة الأوقاف بين فرد من الطائفة المسلمة وآخر من الطائفة غير المسلمة، إلّا إذا ارتضى طرفا النزاع باختصاص المحكمة الشرعيّة التي تصدر في هذه الحال حكمها في القضيّة(٢٣٥). إنّ هذا التشريع الذي يقضي بإعطاء المحكمة الشرعيّة الصلاحيّة في حال وجود موافقة أطراف النزاع قد ينسجم مع الآية القرآنيّة ٤٢ من سورة المائدة التي جاء فيها: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِۚ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْۖ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْـًٔاۖ وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾. لكنّ هذه الآية تُشير إلى غير المسلمين ولا تذكر بأيّ حال من الأحوال المسلمين. فغالبًا ما ينعقد الاختصاص للمحاكم الشرعيّة، في أغلب الدول العربيّة المسلمة، في حال كون أحد طرفي الدعوى مسلمًا. يبدو لنا أنّ المشرّع الأردنيّ لم يرَ أنّ المحاكم المدنيّة غريبة عن النظام الإسلاميّ، وبالتالي فهي ستحكم بحسب تعاليم الإسلام. وهكذا تكون صلاحيّتها بالنظر بالنزاع أمرًا قد يرضي الطرف غير المسلم الذي يرى أنّ صلاحيّة المحكمة الشرعيّة قد استُبعدت لصالح محكمة مدنيّة وأيضًا

=٢٠١٠ والذي فرض تقييداتٍ على اختصاصات المحاكم الروحيّة.

(٢٣٥) أنظر المادّتين ٦ و٧.

الطرف المسلم الذي سيرى المحاكم المدنيّة تطبّق إلى حدّ ما أحكام الشريعة على القضيّة المنظورة.

ويدلّ هذا التقييد في مجال اختصاصات المحاكم الشرعيّة على رغبة المشرّع الأردنيّ في مراعاة موضوع الحياد تجاه مواطنيه. صحيح أنّ في منح الصلاحيّة القضاء المدنيّ مراعاةً لمبدأ الحياد، لكنّ النصّ القانونيّ الذي يعطي الاختصاص للقضاء الشرعيّ في حال موافقة أطراف النزاع على ذلك يؤلّف تمييزًا بين المحاكم الدينيّة نظرًا إلى عدم إعطاء القضاء الدينيّ غير المسلم صلاحيّة مماثلة، وبالتالي فإنّ هذه الميزة الممنوحة المحاكم الشرعيّة تنتهك مبدأ المساواة أمام القانون وأمام المحاكم. كما أنّ تطبيق تشريعات إسلاميّة من طرف هذه المحاكم المدنيّة قد يؤثّر في مبدأ حياديّة القضاء ونزاهته. ومع ذلك، فهذا النظام الأردنيّ الخاصّ بحلّ النزاعات هو أشدّ تسامحًا من نظيريه في مصر وسورية، إذ يترك هذان البلدان للقانون الإسلاميّ هيمنة قويّة في حال وجود نزاع قضائيّ بين شخصَين مختلفي الديانة. وبعكس الأردنّ، تختصّ المحاكم الشرعيّة حصرًا في سورية في حال وجود نزاع في مجال الأحوال الشخصيّة بين طرف من الطائفة المسلمة وآخر من الطائفة غير المسلمة كما رأيناه. وتذهب مصر إلى أبعد من ذلك نظرًا إلى إلغائها المحاكم الدينيّة لغير المسلمين، من ناحية، ولتطبيقها الشريعة الإسلاميّة على المسيحيّين في النزاع عند اختلافهما في الملّة أو الطائفة، من ناحية أخرى، كما سنبيّنه.

على الرغم ممّا سبق، تسعى المحاكم الشرعيّة الأردنيّة جاهدةً إلى توسيع صلاحيّاتها لتشمل المسائل المتعلّقة بالمسيحيّين. فيجري تطبيق الشريعة الإسلاميّة على المسيحيّين في حال غياب النصّ الواجب التطبيق في قانونهم الكنسيّ بشأن بعض القضايا. في هذا الإطار، يقول هشام عوض بأنّ المشرّع الأردنيّ حدّد بشكل موسّع صلاحيّات المحاكم الشرعيّة المنشأة بالأساس كمحاكم استثنائيّة[٢٣٦]. ويضيف أنّ المحاكم الشرعيّة تلجأ إلى التفسير من أجل توسيع صلاحيّاتها وهي تهدف بهذه الطريقة إلى أن تتحوّل إلى محكمة قانون عامّ على حساب المحاكم المدنيّة وذلك في كلّ ما له علاقة بالشؤون العائليّة[٢٣٧]. لذلك، لا تُنافس المحاكم الشرعيّة المحاكم المسيحيّة

(٢٣٦) Hicham AWAD, *op. cit.*, p. 104

(٢٣٧) م.ن.، ص.ن.

وحسب، بل أيضًا المحاكم النظاميّة المدنيّة في الأردنّ. وفي إطار ذلك، ينصّ القانون رقم ٤٣ للعام ١٩٧٦ بشكل صريح على تطبيق الشريعة الإسلاميّة على المسائل المتعلّقة بالميراث[٢٣٨]. وبالتالي، فإنّ قانون الإرث الخاصّ بالأجانب وبغير المسلمين رقم ٨ للعام ١٩٤١، وكذلك القانون رقم ٢ للعام ١٩٣٨ جرى استبعادهما لصالح القانون الأحدث رقم ٤٣ هذا والذي يطبّق منذ صدوره الشريعة الإسلاميّة على جميع المواطنين الأردنيّين بما فيهم المسيحيّون[٢٣٩]. وبهذا ترث المرأة المسيحيّة نصف حصّة الرجل، شأنها في ذلك شأن المرأة المسلمة.

كما يُذكر أنّ الأردنّ، ومن باب الحرص على تعزيز إشراف الدولة على المجالس المسيحيّة، قام بتعديل المادّة ٤ من القانون القديم رقم ٢ للعام ١٩٣٨، وذلك بمقتضى القانون رقم ٦١ للعام ١٩٧٦[٢٤٠]. فكما رأينا أعلاه، كانت هذه المادّة تسمح استقلاليّة الطوائف المسيحيّة من ناحية إمكانيّة تسمية رجال الكنيسة في منصب قاضي-رئيس ومعاونين للمحاكم. إلّا أنّه، وعملًا بأحكام القانون الجديد رقم ٦١، فإنّ تعيين رئيس مجلس الطائفة وأعضائه تجري بقرار صادر عن مجلس الوزراء مقترن بالإرادة الملكيّة السامية، وذلك بناءً على تنسيبٍ من رئيس الطائفة الروحيّ الأعلى[٢٤١]. وقد أضافت التعديلات الدستوريّة الأردنيّة في العام ٢٠١١ فقرة تتعلّق بتسمية قضاة المجالس الطائفيّة. فقد جاء في المادّة ١٠٩ من الدستور أن «تنظّم تشريعات هذه المجالس شروط تعيين قضاتها وأصول المحاكمات أمامها». وهكذا، أصبح من الواجب أن يتمّ توضيح شروط تسميتهم في القوانين الخاصّة بالطوائف المسيحيّة. وفي العام ٢٠١٠، أقرّ مجلس الوزراء الأردنيّ قانونًا جديدًا للأحوال الشخصيّة يتضمّن ٣٢٨ مادّة في حين أنّ القانون القديم رقم ٦١ للعام

(٢٣٨) أنظر المادّة ١٠٨٦، الفقرة الثانية من هذا القانون. أمّا في لبنان فيُطبّق على غير المسلمين قانون خاصّ يُطلق عليه تسمية «قانون الإرث لغير المحمّديّين»، صادر بتاريخ ٢٣ حزيران/يونيو ١٩٥٩. وقد جاء في المادّة التاسعة من هذا القانون أنّ اختلاف الدين لا يمنع من الإرث، إلّا في حال كان الوارث تابعًا لأحكام تمنع من الإرث بسبب اختلاف الدين. أنظر منح متري، **مرجع سابق**، ص٢٣٣.

(٢٣٩) أنظر: بشّار ملكاوي، **مرجع سابق**، ص١٥٥.

(٢٤٠) ألغي هذا القانون في أثر استصدار قانون الأحوال الشخصيّة الأردنيّ في العام ٢٠١٠ (انظر المادّة ٣٢٨).

(٢٤١) يعقوب الفار، **مرجع سابق**، ص١٥.

١٩٧٦ يضمّ ١٨٧ مادّة فقط[٢٤٢]. هذا القانون الجديد، المستوحى من الشريعة الإسلاميّة، يوسّع المسائل التي يعود الاختصاص فيها إلى المحاكم الشرعيّة وهو يذكر مرارًا غير المسلمين، معزّزًا من القيود التي كان القانون رقم ٦١ يفرضها بحقّهم[٢٤٣].

صحيح أنّ الشريعة الإسلاميّة تتضمّن عددًا كبيرًا من الأحكام المتعلّقة بقانون العائلة، وهو ما يتجاوز بشكل واضح عدد النصوص التشريعيّة المسيحيّة، لكنّ هذا لا يبرّر أن يُسمح للقانون الإسلاميّ أن يتدخّل في شؤون المسيحيّين في حال غياب نصّ في تشريعهم الخاصّ. فيجب أن يتدخّل القضاء المدنيّ في هذه الحالة لتطبيق تشريعات مدنيّة وليس إسلاميّة على المسيحيّين. وفي غير ذلك هناك أسلمة قانونيّة وقضائيّة تمسّ المسيحيّين. كما أنّه من غير العادل أن توسّع المحاكم الشرعيّة صلاحيّاتها بحيث تطبّق القانون الإسلاميّ وتستبعد القانون المدنيّ والتشريع المسيحيّ. فالعمليّة الديموقراطيّة وبناء دولة المواطنة يتطلّبان توسيع اختصاصات المحاكم المدنيّة وتقييد تدخّل المحاكم الدينيّة، شرعيّة كانت أم كنسيّة.

يتأتّى عمّا سبق أنّ المشرّع السوريّ يسعى إلى توسيع صلاحيّات المحاكم الشرعيّة لتصبح محاكم عامّة وليس طائفيّة، من خلال إدماجها في جهاز الدولة القضائيّ العامّ. الأمر ليس كذلك في لبنان حيث يسعى المشرّع بالحري إلى فرض المساواة بين جميع المحاكم عند توزيع الصلاحيّات. كذلك تُعدُّ المحاكم الشرعيّة في لبنان كمحاكم استثنائيّة لا تستطيع أن توسّع صلاحيّاتها بحيث تشمل المسائل غير المحدّدة صراحةً في القانون الصادر بتاريخ ٢ تموز/يوليو ١٩٦٢[٢٤٤]. وفي لبنان لا تنظر المحاكم الشرعيّة في الخلاف حتّى في حال موافقة أطراف النزاع، حيث إنّ اختصاص المحاكم المذهبيّة هو من النظام العامّ، وبالتالي لا يمكن نقل الاختصاص إلى المحاكم الشرعيّة أو المدنيّة حتّى بموافقة طرفَي النزاع[٢٤٥]. لذلك، فإنّ هيمنة القانون الإسلاميّ غير معمول بها في النظام القضائيّ اللبنانيّ حيث تجري تسوية

(٢٤٢) إنّ نصّ هذا القانون الجديد موجود على الموقع: www.lob.gov.jo.

(٢٤٣) أنظر لاحقًا.

(٢٤٤) المادّة ١٨، الفقرة الأولى من هذا القانون.

(٢٤٥) بشير البيلاني، **مرجع سابق**، ص٢٨-٢٩.

النزاعات من خلال معايير قانونيّة بحتة[٢٤٦]. هذه المعايير لا تتضمّن أيّ تمييز وبالتالي فهي نفسها التي يجري تطبيقها مهما كانت المحكمة والحالة. فالمحكمة الصالحة في النزاعات المتأتّية عن الزواجات المختلطة بين مسيحيّين ومسلمين هي إذًا المحكمة التي أُبرم أمامها عقد الزواج كما سنرى لاحقًا. وأخيرًا تهدف التوجّهات في الأردنّ إلى مصالحة المحاكم غير الإسلاميّة من خلال إعطاء الصلاحيّات لغالبيّة القضايا المسيحيّة المختلطة إلى المحاكم المدنيّة على الرغم من المنافسة القويّة والمتصاعدة للمحاكم الشرعيّة. ويبقى الوضع استثنائيًّا في مصر كما سنبيّنه.

ثانيًا: هشاشة استقلاليّة مسيحيّي مصر في مجال الأحوال الشخصيّة

تتمثّل هشاشة الاستقلال القضائيّ والتشريعيّ لمسيحيّي مصر بإلغاء محاكمهم المسيحيّة (أ) واستبعاد تشريعاتهم في بعض الظروف (ب) ليتمّ تطبيق أحكام الشريعة (ت).

أ - إلغاء المحاكم المسيحيّة

يبدو أنّ الإجراءات التقييديّة المفروضة على استقلال محاكم المسيحيّين لم تُرضِ التيّار الإسلاميّ وتوجّهاته في مصر، وبالتالي فقد أُلغي هذا الاستقلال بالقانون رقم ٤٦٢ للعام ١٩٥٥[٢٤٧]. منذ ذلك الحين لم تعد هناك محاكم مسيحيّة للبتّ في قضايا الأحوال الشخصيّة لكلّ طائفة، فقد انتقل الاختصاص إلى محاكم الدولة ذات الصبغة الإسلاميّة للبتّ في قضايا المسلمين وغير المسلمين[٢٤٨]. فقد زعمت مصر بأنّه من خلال هذا الإلغاء قد وضعت حدًّا للظلم الذي اتّسم به النظام القديم، خاصّةً في ما

(٢٤٦) Pierre GANNAGÉ, *Le pluralisme : droit libanais et droits proche-orientaux*, Beyrouth, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2001, p. 256.

(٢٤٧) دخل حيّز التنفيذ بتاريخ الأوّل من كانون الثاني/يناير ١٩٥٦. كذلك صدرت في مصر عدّة قوانين للحدّ من صلاحيّات المحاكم المذهبيّة لصالح المحاكم الدينيّة كالقانون رقم ١٣ للعام ١٩٢٥ حول الوصاية والقوامة وكذلك القانون رقم ٧٧ للعام ١٩٤٣ والقانون رقم ٧١ للعام ١٩٤٦ المتعلّق بالميراث. كما يؤكّد كلّ من القانون رقم ١١٨ والقانون رقم ١١٩ للعام ١٩٥٢ تطبيق التشريعات المشتركة ذات النزعة الإسلاميّة، على المواطنين المصريّين بخصوص الوصاية والقوامة.

(٢٤٨) أنظر المادّة الأولى من القانون رقم ٤٦١ للعام ١٩٥٥. حول أنواع المحاكم المصريّة قبل وبعد هذا القانون، انظر: Ernest Samaan FREIG, *op. cit.*, p. 261 et s.

يتعلّق بالأحكام المتناقضة، وأنّها عزّزت مبدأ سيادة الدولة التي تفرض وحدة المحاكم والتشريعات عند جميع المواطنين[٢٤٩]. غير أنّ وحدة التشريعات المصريّة في مجال الأحوال الشخصيّة لم تتحقق كون القوانين الدينيّة لدى المسيحيّين بقيت سارية المفعول ويجري تطبيقها حتّى اليوم[٢٥٠].

هذا وقاومت الطوائف غير المسلمة بشراسة إلغاء محاكمها. يعود ذلك، بحسب سامي الذيب، الخبير في القانون العربيّ والإسلاميّ، إلى أنّ «المحاكم الدينيّة الإسلاميّة لم يتمّ إلغاؤها إلّا من حيث الشكل وفي الظاهر فقط»[٢٥١]. وبالفعل، وبحسب المادّة ٤ من القانون رقم ٤٦٢، فإنّ رئيس المحكمة الإسلاميّة العليا يُحوّل إلى محكمة النقض بصفته عضوًا. وبمقتضى القانون نفسه تمّ فرز أغلب قضاة المحاكم الشرعيّة إلى محاكم الدولة من استئناف وبدايات، وكذلك إلى لجان الأحوال الشخصيّة أو اللجان الفنيّة التابعة لوزارة العدل[٢٥٢]. وأجازت المادّة ١٠ للمحامين في المحاكم الإسلاميّة المرافعة أمام المحاكم الوطنيّة، بينما لم تجرِ الإشارة على الإطلاق إلى مصير قضاة ومحامي المحاكم غير الإسلاميّة. كذلك، لم يلغِ هذا القانون الجديد بشكل كامل أصول المحاكمات الخاصّة بالمحاكم الشرعيّة، حيث بقي ساري المفعول في بعض الحالات، كما تنصّ عليه صراحةً المادّة ٥[٢٥٣]. هذا ولم تفلح محاولات الطوائف المسيحيّة في العدول عن هذه التشريعات الجديدة. فعلى أثر إلغاء

(٢٤٩) أنظر الأعمال التحضيريّة لهذا القانون.

(٢٥٠) وكذلك لم يتمّ إلغاء سلطات الرؤساء الدينيّين لمختلف الطوائف المذهبيّة بشكل كامل من خلال القانون الصادر في العام ١٩٥٥. فيستطيع هؤلاء ممارسة بعض الصلاحيّات مثل قبول أو رفض طلب الانتساب إلى طائفتهم. أنظر القرار رقم ٣٩/٨ تاريخ ١٧ أيّار/مايو ١٩٧٢، محكمة النقض المصريّة. أنظر أيضًا:
Bushra-Rizk FITIAN, *Le Statut personnel applicable aux égyptiens non-musulmans*, thèse de droit, Paris II, 1972, p. 8.

(٢٥١) أنظر:
Sami ALDEEB, Texte présenté au colloque organisé par le Centre société, droit et religion en Europe, sur: «Les statuts personnels en droit comparé, implications pratiques et évolutions récentes», Stras20-21 novembre 2006, p. 7, disponible sur: www.sami-aldeeb.com.

(٢٥٢) أنظر المادّة التاسعة من هذا القانون.

(٢٥٣) هذه القواعد الإجرائيّة مذكورة في القانون الصادر في العام ١٩٣١ والمتعلّق بالمحاكم الشرعيّة.

المحاكم الدينيّة، توجّهت الكنيسة بعدّة مذكّرات إلى المسؤولين المصريّين للتعبير عن احتجاجها ولإظهار عدم انسجام القانون رقم ٤٦٢ مع مبادئ المساواة والحرّيّة الدينيّة[٢٥٤]. كما رفضت المحكمة الدستوريّة المصريّة من حيث الشكل قبول قضيّة طُلب فيها إلغاء المادّة ٥ من القانون رقم ٤٦٢ للعام ١٩٥٥ المُشار إليها[٢٥٥].

وعلى أثر هذا التشريع الجديد أُلِّفت في محاكم القضاء العاديّ دوائر مختصّة بالنظر في شؤون الأحوال الشخصيّة لغير المسلمين. وقد تمّ توزيع الاختصاص بين المحكمة الجزائيّة والمحكمة الابتدائيّة بصفتها محاكم الدرجة الأولى[٢٥٦]. وفي العام ٢٠٠٤، صدر القانون رقم ١٠ لإنشاء محاكم الأسرة التي تتكوّن من ثلاثة قضاة[٢٥٧]، وتنظر في قضايا الأحوال الشخصيّة لدى المسلمين وغير المسلمين على السواء[٢٥٨]. ويؤخذ على هذا القانون عدم قبوله لدرجات الطعن نفسها المتعارف عليها في بقيّة الدعاوى، فالمادّة ١٤ منه تقول صراحةً بأنّ أحكام الدوائر الاستئنافيّة وقراراتها غير قابلة للطعن بالنقض[٢٥٩]. وهكذا فإنّ إلغاء المحاكم المسيحيّة لم يؤدّ إلى إلغاء التشريعات الكنسيّة التي بقيت سارية المفعول ضمن بعض الشروط، كما سنبيّنه في الفقرة التالية.

ب - شروط تطبيق شرائع المسيحيّين

يتبيَّن من نصّ المادّة ٦ من القانون رقم ٤٦٢ وأيضًا المادّة ٣ من القانون رقم ١

(٢٥٤) للاطّلاع على مضمون هذه المذكّرات، انظر ملاحق كتاب سامي الذيب:
ALDEEB, *Non-Musulmans en Pays d'Islam, cas de l'Égypte*.

(٢٥٥) القضيّة رقم ٢٨/٢٠، جلسة ٢ تشرين الأوّل/أكتوبر ١٩٩٩، قرار الحكم منشور في الجريدة الرسميّة رقم ٤١ بتاريخ ١٤ تشرين الأوّل/أكتوبر ١٩٩٩. أنظر: أحمد خليل، **الوسيط في تشريعات محاكم الأسرة: مسلمين وغير مسلمين**، منشورات المكتب الجامعيّ الحديث، الإسكندريّة، ٢٠٠٨، ص٥٠٣-٥٠٤.

(٢٥٦) هذا ما أكّدته أيضًا المادّتان ٩ و١٠ من القانون رقم ١ للعام ٢٠٠٠.

(٢٥٧) أنظر المادّة ٢ من هذا القانون.

(٢٥٨) أنظر عصام أنور سليم، **أصول الأحوال الشخصيّة لغير المسلمين: تنازع الشرائع الداخليّ - أحكام الزواج المسيحيّ**، منشورات الحلبيّ الحقوقيّة، بيروت، ٢٠١٠، الطبعة الأولى، ص٢٥١ وما بعدها.

(٢٥٩) هذا وتشكّل سلطة النائب العامّ بالطعن بطريق النقض استثناء بحسب هذه المادّة ١٤. أنظر عصام أنور سليم، **المرجع السابق**، ص٢٥٢-٢٥٣ وما بعدها.

للعام ٢٠٠٠[٢٦٠] أنّه يتوجّب توافر شرطيَن أساسيَّين لإمكانيّة تطبيق شريعة غير المسلمين، وهما اتّحاد طرفي الدعوى في الملّة والطائفة (١) وعدم مخالفة شريعتهم للنظام العامّ[٢٦١] (٢).

١ . الاتّحاد في الملّة والطائفة

يتوجّب، بمقتضى هذا الشرط، أن يتّحد الخصوم ليس بالملّة وحسب، بل بالطائفة. فإن كان أحدهما من المذهب الكاثوليكيّ والآخر من المذهب الأرثوذكسيّ، فلا يتحقّق شرط اتّحاد الملّة. الأمر كذلك فيما إذا كان أحد طرفي الدعوى من مذهب الأقباط الأرثوذكس والآخر من مذهب السريان الأرثوذكس فإنّه لا يتحقّق شرط الاتّحاد بالطائفة[٢٦٢]. وقد أكّدت ذلك اجتهادات قضائيّة عديدة نذكر منها ما أوردته محكمة الإسكندريّة الابتدائيّة التي أشارت إلى أنّ الاختلاف بالطائفة يترتّب عليه الاختلاف في القواعد الدينيّة الموضوعيّة، وبالتالي الرجوع إلى الشريعة الإسلاميّة بوصفها القانون العامّ الذي يحكم منازعات أحوال المصريّين الشخصيّة. وقد

(٢٦٠) يؤكّد الكاتب عصام أنور سليم أنّه «فيما عدا فروقًا لفظيّة لا أثر لها في اختلاف المعنى، يطابق نصّ المادّة الثالثة من القانون رقم ١ لسنة ٢٠٠٠، بإصدار قانون ينظّم بعض أوضاع وإجراءات التقاضي في مسائل الأحوال الشخصيّة، نصّ المادّة السادسة من القانون رقم ٤٦٢ لسنة ١٩٥٥ سالف الذكر». أنظر عصام أنور سليم، ٢٠١٠، **المرجع السابق**، ص١٧٨.

(٢٦١) فيتوجب أيضًا أن يكون لغير المسلمين المتّحدين بالطائفة والملّة جهات قضائيّة منظّمة حتّى ٣١ كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٥٥ ليصار إلى عدم تطبيق الشريعة الإسلاميّة. وهذا ما يمكن استنتاجه من نصوص هذه الموادّ (انظر الفقرة الثانية من المادّة السادسة من القانون رقم ٤٦٢ والفقرة الثانية من المادّة الثالثة من القانون رقم ١). وهذا يندرج على المنتمين إلى الطائفة اللاتينيّة الكاثوليكيّة الذين لم يكن لهم جهة مجلس قضائيّ مليّ معترف به في ذلك الوقت، وبالتالي تُطبّق الشريعة الإسلاميّة على أحوالهم الشخصيّة. كما كانت وزارة العدل قد قضت صراحة، في منشورها رقم ١٣ للعام ١٩٣١، انعقاد اختصاص المحاكم الشرعيّة بنظر منازعات اللاتين الكاثوليك. أنظر عصام أنور سليم، ٢٠١٠، **مرجع سابق**، ص٢٢٦-٢٢٧.

(٢٦٢) قضت محكمة النقض في مصر: «القول بأنّ انضمام المطعون عليه إلى طائفة السريان الأرثوذكس لا يعتبر تغييرًا للملّة والطائفة لأنّ السريان والأقباط الأرثوذكس يتبعان مذهبًا واحدًا هو المذهب المسيحيّ الأرثوذكسيّ مردود بأنّ طائفة السريان الأرثوذكس تختلف عن طائفة الأقباط الأرثوذكس ولكلّ منّها مجلسها المليّ الخاصّ بها». حكم صادر في ٣١ كانون الثاني/ يناير ١٩٦٨، أورده سمير عبد السيّد تناغو، **أحكام الأسرة للمصريّين غير المسلمين**، دار رمضان وأولاد، مصر، ١٩٩٧-١٩٩٨، ص٣٨٣.

استشهدت هذه المحكمة ببعض النصوص القانونيّة الخاصّة بالطوائف المسيحيّة والتي كانت تحصر اختصاص مجالسهم المليّة باتّحاد أبنائهم في الملّة. فتضيف هذه المحكمة في قرارها أنّه «إذا كانت المدّعية مسيحيّة كاثوليكيّة، والمدّعى عليه من الروم الأرثوذكس، فإنّ الاختصاص كان للمحاكم الشرعيّة»، (حين كانت هذه الأخيرة قائمة)[٢٦٣]. وهذا ما أخذت به أيضًا محكمة النقض المصريّة في حكم بشأن طرفي دعوى أحدهما من الأقباط الأرثوذكس والآخر من الروم الأرثوذكس، معتبرةً أنّه في هذا الحالة لا يمكن تطبيق شريعة غير المسلمين بسبب الاختلاف بالطائفة[٢٦٤].

تجدر الإشارة إلى أنّ المشرّع في مصر قد استقرّ على عَدِّ الإنجيليّين طائفة واحدة بالرغم من تعدّد شعبها وكنائسها[٢٦٥]، وفي هذا استثناء عن الأرثوذكسيّين والكاثوليكيّين. ويترتّب عن ذلك التقييد من تطبيق الشريعة الإسلاميّة على الإنجيليّين بالرغم من تعدّد انتماءاتهم، وذلك لعدم إمكانيّة اختلافهم في الملّة أو الطائفة.

٢ . عدم مخالفة النظام العامّ

بخلاف شرط الاتّحاد المُشار إليه في ما سبق، يبدو شرط عدم مخالفة شرائع المسيحيّين للنظام العامّ أشدّ تعقيدًا[٢٦٦]. فهذا الشرط، على خلاف الشرط الأوّل، يتطلّب البحث والتمحيص من طرف القاضي في شريعة أطراف الدعوى لمعرفة مدى اتّساقها مع النظام العامّ، ولاسيّما في ظلّ تعدّد قوانين الأحوال الشخصيّة لدى

(٢٦٣) أنظر حكم محكمة الإسكندريّة الابتدائيّة في ١٦/ ٤/ ١٩٥٦، قضيّة رقم ٧١ للعام ١٩٥٦. أورده عصام أنور سليم، ٢٠١٠، **مرجع سابق**، ص١٧٦-١٧٧.

(٢٦٤) حكم صادر العام ١٩٦٨، أورده توفيق فرج، ١٩٥٥، **مرجع سابق**، ص٥٨-٥٩.

(٢٦٥) فيعتبر المجلس المليّ الإنجيليّ العامّ بمثابة الهيئة ذات الإشراف العامّ على مختلف الكنائس الإنجيليّة في مصر، وذلك بحسب المادّة ٢٠ من الأمر العالي المؤرّخ في ١/ ٣/ ١٩٠٢، وأيضًا الفرمان العالي الشاهانيّ الصادر في ٢١/ ١١/ ١٨٥٠ وأخيرًا ما أكّدته الإرادة الخديويّة السنيّة الصادرة في ٤/ ٦/ ١٨٧٨. لمزيد من المعلومات انظر عصام أنور سليم، ٢٠١٠، **مرجع سابق**، ص١٦٧ وما بعدها.

(٢٦٦) يتمّ اللجوء عادةً إلى شرط عدم مخالفة النظام العامّ في قضايا القانون الدوليّ وتطبيق القانون الأجنبيّ. يبدو أنّه من الغريب إعمال هذا الشرط داخل المنظومة القانونيّة نفسها، ولكن تفهّم هذا الأمر يعود إلى اختلاف مشرّعي قوانين الأحوال الشخصيّة.

المسيحيّين. أمّا المقصود بالنظام العامّ، فيعرّفه توفيق فرج «بمجموعة القواعد التي ترمي إلى تحقيق مصلحة عامّة سياسيّة أو اجتماعيّة أو اقتصاديّة وتتعلّق بنظام المجتمع وتعلو على مصالح الأفراد»(٢٦٧). ولا شكّ في أنّ بعض أحكام الشريعة الإسلاميّة تكوّنُ ركنًا أساسيًّا من أركان النظام العامّ، استنادًا إلى هيمنة هذه الشريعة على بعض موادّ الدستور المصريّ من ناحية، ودورها الأساسيّ في مجال الأحوال الشخصيّة، من ناحية أخرى. وهذه النظريّة تؤكّدها بعض أحكام القضاء المصريّ في ما يتعلّق باستبعاد شرائع المسيحيّين لمخالفتها النظامَ العامّ. ففي هذا الإطار قضت المحكمة الدستوريّة «بعدم دستوريّة المادّة ١٣٤ من لائحة الأحوال الشخصيّة للأقباط الأرثوذكس بشأن حضانة الصغار، لاختلاف سنّ الحضانة المقرّر بها عن السنّ المقرّر للمسلمين الصغار ولحرمان الأمّ من اللجوء إلى القاضي لطلب إبقاء الصغيرة حتّى تتزوّج والصغير حتّى سنّ خمسة عشر عامًا إن كانت مصلحتهما في ذلك، أسوة بما هو مقرّر للمسلمين، وذلك لمخالفتها لحقّ المساواة المقرّر بالمادّة ٤٠ من الدستور»(٢٦٨). كما أنّ عدم استلزام العدّة بعد حلّ الرابطة الزوجيّة في قانون الأحوال الشخصيّة للكاثوليك قد كان سببًا في استبعاد شرائعهم؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى اختلاط الأنساب وبالتالي فهو مخالف للنظام العامّ(٢٦٩). ومن المعروف أنّ التشريعات المطبّقة في مصر في ما يخصّ كلًّا من العدّة وأيضًا سنّ الحضانة من الأمور المستقاة من الشريعة الإسلاميّة. وقد يطغى المفهوم العلمانيّ على فكرة النظام العامّ في بعض القضايا، الأمر الذي تبيّن من خلال استبعاد المادّة ٦٤ من مجموعة ١٩٥٥ للأقباط الأرثوذكس والتي تفيد بأنّه يحقّ لمن حصل على الحكم بالطلاق أن يتزوّج من شخص آخر، إلّا إذا نصّ الحكم على حرمان أحدهما أو كليهما من الزواج. حيث إنّ هذا الحرمان يعطّل حقًّا أساسيًّا، ألا وهو الزواج وتكوين أسرة(٢٧٠).

(٢٦٧) توفيق فرج، ١٩٩٥، **مرجع سابق**، ص٩٢. ويتّفق أيضًا رمضان أبو السعود مع هذا التعريف غير الدينيّ للنظام العامّ، كما هو وارد في كتابه **شرح أحكام الأحوال الشخصيّة لغير المسلمين**، دار الجامعة الجديدة، الإسكندريّة، ٢٠٠٧، ص١٦٣ وما بعدها.

(٢٦٨) أنظر الحكم الصادر في القضيّة رقم ٧٤ للعام ١٧ دستوريّة، جلسة ١/٣/١٩٩٧، نُشر في **الجريدة الرسميّة** رقم (١١) للعام ١٩٩٧ بتاريخ ١٣/٣/١٩٩٧.

(٢٦٩) توفيق فرج، ١٩٩٥، **مرجع سابق**، ص٩٣.

(٢٧٠) توفيق فرج، **المرجع السابق**، ص٩٣.

ومع ذلك تجدر الإشارة إلى أنّه ليس كلّ ما يتعارض مع الشريعة الإسلاميّة من شرائع المسيحيّين هو مخالف للنظام العامّ، وإلّا لكانت ألغيت بمقتضى هذا الشرط أغلب، إن لم نقل جميع، التشريعات المسيحيّة للاختلاف الكبير بينها وبين التشريع الإسلاميّ. فالمشرّع قد أبقى صراحةً على نصوصٍ لغير المسلمين متعارضة مع الشريعة، كما يتبيّن من مضمون كلّ من المادّة ٦ من القانون رقم ٤٦٢ وأيضًا المادّة الثالثة من القانون رقم ١ للعام ٢٠٠٠. كما أنّ المادّة ٩٩ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعيّة تنصّ «على عدم جواز سماع دعوى الطلاق من أحد الزوجين غير المسلمين على الآخر، إلّا إذا كانا يدينان بوقوع الطلاق». وعدم إمكانيّة إيقاع الطلاق يتنافى مع أحكام الشريعة التي تجيزه حتّى بإرادة الرجل المنفردة، ومع ذلك حافظ المشرّع على تطبيقها. فإبقاء هذه المادّة يدلّ على نيّة المشرّع بعدم إلصاق مفهوم النظام العامّ بأحكام الشريعة كافّةً؛ وبالتالي عدم استبعاد جميع شرائع المسيحيّين المخالفة للشريعة الإسلاميّة.

ج – تطبيق الشريعة الإسلاميّة على المسيحيّين المصريّين

يكون ذلك عند تخلّف أحد هذه الشروط المذكورة في ما سبق، فيتمّ تطبيق أحكام الشريعة الإسلاميّة على غير المسلمين، وذلك على الرغم من أنّ **القرآن** يسمح بوضوح للمسيحيّين الاحتكام لتشريعاتهم ومحاكمهم الخاصّة بهم في دار الإسلام ما لم يختاروا اللجوء إلى المحاكم الإسلاميّة بمحض إرادتهم(٢٧١). لكن ما هي أحكام الشريعة هذه التي تُطبّق على غير المسلمين؟ هل هي نفسها التي يتمّ إعمالها على المسلمين كإمكانيّة تعدّد الزوجات والتطليق بالإرادة المنفردة، إلخ. في الحقيقة، يسير الفقه والاجتهادات القضائيّة المختلفة باتّجاه عدم تطبيق الأحكام نفسها التي تطبّق على المسلمين، مستندين في ذلك بوجهٍ أساسيّ إلى وجود أحكام خاصّة لغير المسلمين في المذهب الحنفيّ(٢٧٢)، وإلى أنّ الشريعة الإسلاميّة تقبل بأن يحكم أهل الكتاب بمقتضى تشريعاتهم الخاصّة. وهذا ما أكّدته محكمة البداية المدنيّة في مصر بموجب قراراها الصادر في ١٤ نيسان/أبريل ١٩٥٧(٢٧٣). كما جاء صراحةً في المادّة الثالثة

(٢٧١) أنظر ما سبق.

(٢٧٢) هذا ما أكّده قرار محكمة الاستئناف بالقاهرة بتاريخ ٦ آذار/مارس ١٩٥٧. ذكره:
Ernest Samaan FREIG, *op. cit.*, p. 264.

(٢٧٣) أنظر رمضان أبو السعود، **مرجع سابق**، ص١٨١.

من القانون رقم ١ للعام ٢٠٠٠ بأنّ تطبيق الشريعة على المسلمين يعني إعمال الأحكام الخاصّة بهم في هذه الشريعة، باستثناء حالاتٍ خاصّة. فالقانون رقم ٢٥ للعام ١٩٢٠ والقانون رقم ٢٥ للعام ١٩٢٩ هما قانونان عامّان يطبّقان على جميع المصريّين في مجال الأحوال الشخصيّة. كما جاء في قرار لمحكمة النقضّ المصريّة بأنّ «الشريعة الإسلاميّة والقوانين الصادرة بشأنها واجبة التطبيق في مسائل المواريث المتعلّقة بالمصريّين على اختلاف دياناتهم (. . . .)»(٢٧٤). وبالتالي فإنّ اتّحاد الخصوم في الملّة والطائفة لا يحول دون تطبيق هذه الشريعة. ولكن يؤكّد رمضان أبو السعود ضرورة استبعاد أحكام الشريعة من التطبيق في حال مخالفتها قاعدةً أساسيّة في المسيحيّة(٢٧٥).

وبهذا استمرّت محاكم الدولة بإعمال ما هو متعارَف عليه لدى الطوائف المسيحيّة المصريّة المختلفة في ما يخصّ مسألة الطلاق، بحيث توقّعه لدى الأقباط الأرثوذكس لأسباب عديدة مذكورة في مجموعتهم وتمنعه فيما إذا كان أحد المتخاصمين من الكاثوليك. فقد استمرّ العمل بأحكام المادّة ٩٩ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعيّة التي لا تجيز سماع دعوى الطلاق من أحد الزوجين غير المسلمين، ما لم يكن كلاهما يدينان بوقوع الطلاق(٢٧٦). ومن المعروف أنّ أتباع الطوائف الكاثوليكيّة لا يدينون بالطلاق وبالتالي لا يُحكم به فيما إذا كان أحد طرفي الدعوى كاثوليكيًّا. وبالرغم من أنّ هذه المادّة ٩٩ كانت قد أُلغيت بمقتضى القانون رقم ١ للعام ٢٠٠٠، فإنّه جاء في هذا الأخير نصّ مشابه إلى حدّ ما، وذلك في المادّة ٣/١٧ والتي تفيد بأنّه لا تُقبل دعوى الطلاق بين الزوجين، متّحدي الطائفة والملّة، إلّا إذا كانت شريعتهما تجيزه. وينتقد عصام أنور سليم وجود هذا النصّ مُعِدًّا إيّاه تحصيل حاصل طالما أنّ شريعة المسيحيّين المتّحدين بالطائفة والملّة هي الواجبة التطبيق؛ وبالتالي لن يجري الحكم بالطلاق في حال عدم إجازته. ويضيف أنور سليم أنّ الغموض التشريعيّ أضحى قائمًا

(٢٧٤) أنظر الطعن رقم ١١٤ للعام ٦٤ ق، أحوال شخصيّة، جلسة ٣٠/ ١١/ ١٩٩٨. أورده أحمد محمود خليل، **الوسيط في تشريعات محاكم الأسرة للمسلمين وغير المسلمين معلّقًا عليها بأحكام محكمة النقض والدستوريّة العليا**، المكتب الجامعيّ الحديث، الإسكندريّة، ٢٠٠٨، ص٤٣٩-٤٤٠.

(٢٧٥) **المرجع نفسه**، ص١٨٢.

(٢٧٦) جاء في قرار محكمة النقض بتاريخ ٦ شباط/ فبراير ١٩٦٣: «أنّ دعوى الطلاق لا تسمع من أحد الزوجين غير المسلمين على الآخر إلّا إذا كانا يدينان بوقوع الطلاق، أي أن يكون الطلاق مشروعًا في ملّة الزوجَيْن غير المسلمين». أورده مصطفى الجمال، **مرجع سابق**، ص١٦٩.

بعد إلغاء المادّة ٩٩ مهيبًا بالمشرّع المصريّ باستصدار قانون يتضمّن التوضيح فيما إذا كان ممكنًا إعمال حكم الطلاق فيما إذا كان أحد طرفي الدعوى لا يدين بوقوعه، أيْ من الطائفة الكاثوليكيّة(٢٧٧).

وفيما يتعلّق بتعدد الزوجات، فقد رفضت الاجتهادات القضائية قبوله لغير المسلمين بوصفه مخالفًا لقاعدة أساسية في المسيحيّة(٢٧٨). أمّا عن إمكانيّة التطليق بإرادة الرجل المنفردة والتي لا تعرفها المسيحيّة بخلاف الشريعة الإسلاميّة التي تبيحها(٢٧٩)، فقد جاء في قرارات عديدة إمكانيّة الرجل المسيحيّ، أسوة بالرجل المسلم، الحقّ في إيقاع الطلاق بإرادته المنفردة، وذلك فيما إذا كانت الشريعة الإسلاميّة هي الواجبة التطبيق بعد استبعاد شرائع المسيحيّين لعدم توفر الشروط لتطبيقها، بشرط عدم تبعيّة أيّ طرف في الدعوى إلى الطائفة الكاثوليكيّة. فقد جاء في قرار قضائيّ بأنّه «لما كانت الشريعة الإسلاميّة تجيز للزوج التطليق بإرادته، فإن الزوج غير المسلم الذي تطبق عليه الشريعة الإسلاميّة له أن يطلق زوجته بإرادته»(٢٨٠). وعلى خلاف رأي محكمة النقض المصريّة(٢٨١)، يعتقد العديد من فقهاء القانون المصريّ أنّ

(٢٧٧) أنظر أنور سليم، ٢٠١٠، **مرجع سابق**، ص٢٥٧-٢٥٨.

(٢٧٨) هذا ما أكّدته محكمة النقض المصريّة في حكمها الصادر بجلسة ١٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٩ في الطعنين رقمي ١٦ و٢٦ للعام ٤٨ ق. أنظر ملك مينا جورجي، «انحلال الزواج وإمكانيّة عقد زواج جديد لدى الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة»، في: **أنظمة الأحوال الشخصيّة: الأصالة والتحديث**، ص١٠٦. أنظر أيضًا رمضان أبو السعود، **مرجع سابق**، ص١٩٧ وما بعدها، وكريمة كمال، **مرجع سابق**، ص١٤٥، وسمير عبد السيّد تناغو، **مرجع سابق**، ص٣٦٦.

(٢٧٩) أنظر الآية القرآنيّة المتعلّقة بالتطليق ٢:٢٢٩ وعن حظره في **الإنجيل**: **متّى**: ١٩:٨.

(٢٨٠) أنظر حكم محكمة الإسكندريّة الابتدائيّة في ٢٦ شباط/ فبراير ١٩٥٧، القضيّة رقم ٥. نقله عصام أنور سليم، **مرجع سابق**، ص٢٦٣ عن رفعت خفاجي، ورابح لطفى جمعة ص٢١٠. أنظر أحكام مشابهة: قرار محكمة النقض - أحوال شخصيّة، ٢٦ أيّار/ مايو ١٩٦٥، الطعن رقم ٢٥ للعام ٣٣ ق، وقرار محكمة النقض - أحوال شخصية، ٢٢ نيسان/ أبريل ١٩٨٦، طعن رقم ٦٢ لسنة ٥٤ ق. أورد هذين الحكمين الأخيرين عبد الرشيد مأمون وسعيد جابر، في كتاب **الوجيز في الأحوال الشخصيّة لغير المسلمين**، وأيضًا عصام أنور سليم، ٢٠١٠، **مرجع سابق**، ص٢٦٥. أنظر أيضًا قرار محكمة النقض في حكمها الصادر في ٥ شباط/ فبراير ١٩٨٤، أورده سمير عبد السيّد تناغو، **مرجع سابق**، ص٣٧٠. وأيضًا قرار محكمة النقض في حكمها الصادر بجلسة ١٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٩ في الطعنين رقمي ١٦ و٢٦ للعام ٤٨ ق، ملك مينا جورجي، «انحلال الزواج وإمكانيّة عقد زواج جديد لدى الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة»، **مرجع سابق**، ص١٠٦.

(٢٨١) أنظر عصام أنور سليم، ٢٠١٠، **مرجع سابق**، ص٢٦٥-٢٦٦.

التطليق يخالف قاعدة أساسيّة في المسيحيّة التي لا تجيزه بإرادة الزوج المنفردة، بل القضاة المسيحيّون مَنْ يحكمون بذلك في حال توافر الأسباب المبرّرة. ومع ذلك تستمرّ قرارات المحاكم المصريّة بتطبيقه على غير المسلمين في حال استبعاد شرائعهم المسيحيّة، من ناحية، وكون كلا طرفي الدعوى من غير الكاثوليكيّين، من ناحية أخرى[٢٨٢]. وفي هذا الإطار، نتساءل في ما إذا كان يحقّ للمرأة المسيحيّة إعمال نظام الخلع[٢٨٣] أسوةً بالرجل المسيحيّ الذي يحقّ له التطليق بإرادته المنفردة في حال انطباق الشريعة الإسلاميّة. يبدو ترجُّح الأحكام وتناقضها في هذا الخصوص، فمن المحاكم من قبلَ إعمال نظام الخلع ومنها مَنْ رفضه[٢٨٤].

■ الفرع الثاني: نظام تعدّديّة الأحوال الشخصيّة: وسيلة لأسلمة المسيحيّين

إنّ تغيير الدين والطائفة يكون من حيث المبدأ نتيجة تغيير في القناعات الدينيّة لشخص ما. الأمر ليس كذلك على الدوام في المشرق العربيّ، حيث يكون لمثل هذا التغيير آثارٌ سياسيّة واجتماعيّة وعلى الأخصّ قانونيّة على معتنق الدِّين أو الطائفة الجديدة، كونه يمكّن من استبعاد القانون الدينيّ/الطائفيّ المطبّق على أحواله الشخصيّة لصالح قانون جديد، أيْ قانون الطائفة الدينيّة الجديدة التي أصبح ينتمي إليها الشخص المعنيّ، وبالتالي يمكن أن يهدف تغيير الدِّين أو الطائفة إلى الاحتيال على القانون[٢٨٥]. في هذا السياق، تستخدم الدول الإسلاميّة في المشرق العربيّ وسائل عديدة من أجل أسلمة المسيحيّين. فالحصول على حكم بالطلاق لا يشكّل الغاية الوحيدة التي يمكن المسيحيّ أن يحصل عليها من خلال تغييره لدينه أو لمذهبه، فهناك منافع أخرى في مثل هذه الحالة. سنحاول إذًا أن نجيب عن الأسئلة الآتية: لماذا يتمّ تغيير الدِّين أو المذهب الطائفيّ في المشرق العربيّ؟ ما هي آثار مثل هذا التغيير على الإجراءات القضائيّة؟ سنستعرض في إطار ذلك آثار التغيير لصالح الإسلام. أمّا التغيير في الاتّجاه الآخر، أي بعبارة أخرى الردّة عن الإسلام، فسنبحثه في المطلب الآتي.

(٢٨٢) أنظر أحمد خليل، **مرجع سابق**، ص٤٩٨.

(٢٨٣) يعني الخلع أن تطلّق المرأة نفسها من الرجل بإرادتها المنفردة، مقابل التنازل عن جميع حقوقها وإعادة الصداق لزوجها.

(٢٨٤) أنظر عصام أنور سليم، ٢٠١٠، **مرجع سابق**، ص٢٧١.

(٢٨٥) إنّ الحالة اللبنانيّة استثنائيّة وبالتالي هذا القسم من الكتاب غير معنيّ بها.

سنعالج موقف الجهاز القضائيّ والتشريعيّ من تغيير الدِّين والمذهب (أوّلًا)، هذا التغيير يؤدّي كما سنرى إلى التخلّص من أوجه تمييز عديدة أو تحقيق مزايا يحصل عليها المسيحيّون عند اعتناقهم للإسلام (ثانيًا).

أوّلًا: الجهاز القضائيّ والتشريعيّ بمواجهة تغيير الدِّين والمذهب

تُجمع الدول الإسلاميّة في المشرق العربيّ على عدم المساس بالزواج المعقود بين زوجَين مسيحيّين في حال اعتناق الزوج الإسلام، لأنّ الزواج بين مسلم وغير مسلمة مسموح به بحسب القانون الإسلاميّ المعمول به في دول المشرق العربيّ[٢٨٦]. لكنّ اعتناق الزوجة الإسلام يؤدّي إلى حلّ رباط الزوجيّة لأنّ الزواج بين مسلمة ومسيحيّ ممنوع بحسب تشريعات دول المشرق العربيّ[٢٨٧]. مع ذلك، فإنّ موقف الجهاز القضائيّ والتشريعيّ من اعتناق الإسلام يختلف من دولة إلى أخرى. فموقف المشرّع المصريّ يشكّل حالة خاصّة في المشرق العربيّ، إذ يحثّ على التغيير لصالح الإسلام (أ). أمّا بقيّة دول المشرق العربيّ فقد تبنّت رؤيتها الخاصّة أمام هذا التغيير (ب).

أ - المشرّع المصريّ يحثّ على التغيير لصالح الإسلام

في إطار سياسة أسلمة المسيحيّين، اعتمد المشرّع المصريّ على شرط الاتّحاد في الطائفة والملّة المذكور سابقًا. فقد رأينا أنّ تطبيق القوانين المسيحيّة في مصر غير جائز إلّا في حال وحدة الطائفة والملّة بين المسيحيّين من أطراف النزاع القضائيّ. لكنّ السؤال الأشدّ أهمّيّة يتمثّل في معرفة التاريخ الذي يعتمده المشرّع لتحديد توافر شرط الاتّحاد وبالتالي القانون الواجب التطبيق على الدعوى. فهل هو عند بدء إجراءات الدعوى أم وقت انعقاد الزواج؟ ثمّ، ما هي الآثار التي يرتّبها تغيير الدِّين أو الطائفة أو الملّة على الدعوى المذكورة من ناحية اختصاص المحكمة والقانون الواجب التطبيق؟

(٢٨٦) أنظر على سبيل المثال القرار ٦٠١/٨٥ الصادر عن محكمة التمييز الأردنيّة. ذكره يعقوب الفار، **مرجع سابق**، ص٣٠. أنظر أيضًا المادّة ١٢٠ من كتاب قدري باشا والتي تجيز زواج المسلم من النصرانيّة أو اليهوديّة، أكانت من رعايا دولته أم كانت أجنبيّة. نشير أخيرًا إلى أنّ الزواج بين مسلم ومسيحيَّة يُعقد في الدول الإسلاميَّة للمشرق العربيّ أمام المحكمة الشرعيّة التي تعتبر هي المختصّة في حال وجود خلاف كما بيّنّاه.

(٢٨٧) أنظر الآيات القرآنيّة التالية: ٢:٢٢١، ١٠:٦٠، ٤:١٤١.

وهل هذه الآثار هي نفسها في ما إذا تمّ التغيير باتّجاه طائفة جديدة أو باتجاه الدِّين الإسلاميّ؟

يسمح تغيير الدِّين أو المذهب لأحد أطراف الدعوى أو لجميعهم باستبعاد القانون المطبّق واستبدال به قانونًا جديدًا أقوى منفعة. في هذا الإطار، يمكن زوجَيْن مسيحيّين متّحدَي الطائفة والملّة أن يُخضعا قضيّتهما العائليّة لأحكام الشريعة الإسلاميّة إذا أقدم أحدهما على تغيير الطائفة أو المذهب لكي يتخلّف شرط الاتّحاد هذا. فتسمح الشريعة عندها بالطلاق بوجهٍ أسهل، وفي حال اعتناق الإسلام تمنح الطرف المسلم في النزاع مزايا أكثر. أمام مثل هذه المحاولات، لم يبقَ المشرّع المصريّ صامتًا كما يتبيّن من نصوص المادّتَيْن ٦ و٧ من القانون الصادر في العام ١٩٥٥. وبمقتضى هاتَيْن المادّتين لا يُحدث تغيير الطائفة أو الملّة لأحد أطراف النزاع في أثناء سير الدعوى من تأثير في القانون الواجب التطبيق، وبالتالي لا يتمّ إعمال أحكام الشريعة الإسلاميّة. بالمقابل تُطبّق أحكام هذه الأخيرة إذا كان التغيير لصالح الإسلام، كما تؤكّده صراحةً المادّة السادسة. كما ميّز المشرّع المصريّ، بحسب المادّة السابعة، بين نوعَيْن من التغيير في أثناء سير إجراءات الدعوى[٢٨٨]، أوّلًا: التغيير إلى مذهب آخر أو دين آخر غير الإسلام: في هذه الحالة، لا يكون هناك أيّ أثر لا في القانون الواجب التطبيق ولا في المحكمة المختصّة في نظر الدعوى[٢٨٩]. فإذا أقدم مسيحيّ كاثوليكيّ على تغيير طائفته المذهبيّة وقت سير إجراءات الدعوى، لا يمكّنه ذلك الطلاق كون التشريع المسيحيّ الكاثوليكيّ يظلّ واجب التطبيق[٢٩٠]. ثانيًا: التغيير باتّجاه الإسلام، وفي هذه الحالة يكون للتغيير آثار مباشرة، أي تطبيق الشريعة الإسلاميّة وإعطاء المزايا كافّة للطرف المسلم في النزاع. وبالتالي يستفيد معتنق

(٢٨٨) بمقتضى المادّة ٦٩ من قانون أصول المحاكمات، يبدأ سير الدعوى من تاريخ إرسال مذكّرة الدعوى إلى الطرف الآخر من طريق ديوان المحكمة. للمزيد من التفاصيل، انظر: موريس صادق، **مرجع سابق**، ص١٤٠ وما بعدها.

(٢٨٩) الأمر ليس كذلك في لبنان حيث يعترف الاجتهاد بالآثار حتّى ولو حصل التغيير في أثناء سير الدعوى القضائيّة، طالما لم يصدر بعد حكمًا في القضيّة. أنظر القرار رقم ٧ الصادر عن محكمة التمييز اللبنانيّة بتاريخ ٢٥ آذار/مارس ١٩٧١. أشار إليه توفيق فرج، **مرجع سابق**، ص٦٣.

(٢٩٠) لكنّ هذا التغيير ينتج آثاره إذا جرى قبل بدء الدعوى. في هذه الحالة يتمّ تطبيق الشريعة الإسلاميّة لعدم الاتّحاد في الدِّين أو المذهب. هذا بالضبط ما قضت به محكمة النقض المصريّة في قرارها الصادر بتاريخ ١ أيّار/مايو ١٩٦٨. أنظر: توفيق فرج، **المرجع السابق**، ص٦٤.

الإسلام من المزايا كافّة إذا حصل التغيير قبل أو في أثناء سير إجراءات الدعوى. فالمادّة ٧ تفرض تطبيق القانون الإسلاميّ منذ اعتناق أحد أطراف النزاع الإسلام في أيّ لحظةٍ كانت، حتّى ولو كان ذلك مباشرةً قبل النطق بالحكم النهائيّ.

من الواضح أنّ هذه النصوص التشريعيّة التي تحثّ على اعتناق الإسلام هي غير حياديّة. فيترتّب عن هذه النصوص تمييز بين الإسلام وبقيّة الديانات، وهي أيضًا مطلقة طالما أنّ المشرع يقرّ بهكذا تغيير مهما كانت نيّة معتنق الإسلام، ومن دون أخذٍ بالحسبان لأيّ حقوق مكتسبة للطرف الآخر في النزاع. فتطبيق قانون جديد بسبب التغيير يؤدّي إلى المساس بحقوق الطرف الآخر في النزاع. كما يساهم ذلك في تسهيل إجراءات الاحتيال على القانون وهو ما يخلّ بالاستقرار القضائيّ والقانونيّ[٢٩١]. كما أنّ التغيير الحاصل في سير الإجراءات القضائيّة لا يمكن تفسيره إلّا بوجود إرادة في الاحتيال على القانون، كون هكذا تغيير من شأنه أن يستبعد قانون العقد لصالح قانون الطائفة أو الدِّين الجديد[٢٩٢].

هذا ويرفض الفقه والاجتهاد القضائيّ المصريّ في غالبيّته تطبيق قانون العقد الذي يحفظ الحقوق المكتسبة. فيؤكّد الفقه والاجتهاد ضرورة منح معتنق الدِّين الجديد المزايا كافّة والحقوق التي يمنحها هذا الأخير[٢٩٣]، زاعمين أنّ ذلك يتناسب ومبدأ الحريّة الدينيّة للمتحوّل عن دينه[٢٩٤]، ومهملين في الوقت نفسه انتهاك مبدأ آخر، ألا وهو المساواة بين المواطنين. هذه المساواة تستلزم تطبيق آثار تغيير الدِّين بصرف النظر عن الدين أو المذهب الجديد. وبالفعل فإنّ السبب الوحيد لهذا التمييز هو تفضيل الإسلام، ودفع غير المسلمين الذين لا يتمكّنون من الحصول على نتيجة لقضيّتهم

(٢٩١) إقترح بعض الفقهاء أن يكون هناك تمييز بين من يقوم بتغيير دينه أو مذهبه من باب الاحتيال على القانون وآخر يفعل ذلك عن إيمان حقيقيّ، إذ يتعلّق الأمر بالتمييز بين حسن النيّة وسوء النيّة عند المعتنق، وبالتالي الحفاظ على التشريعات الخاصّة بقانون العقد في حال وجود سوء نيّة. لقد لاقى هذا الحلّ انتقادًا لصعوبة كشف حسن نيّة المعتنق من عدمها.

(٢٩٢) مصطفى الجمال، **مرجع سابق**، ص١٠٠ وما بعدها.

(٢٩٣) أنظر قرار المحكمة الإداريّة في الإسكندريّة الصادر بتاريخ ٢٦ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٥٧ وقرار محكمة البداية أو الدرجة الأولى في القاهرة الصادر بتاريخ ٢٦ كانون الثاني/يناير ١٩٥٨. **غير المسلمين في بلاد الإسلام، النموذج المصريّ**، ص٢٥٤. وتوفيق فرج، مرجع سابق، ص٦٤.

(٢٩٤) أنظر قرار محكمة النقض المصريّة رقم ٦٠ الصادر بتاريخ ١٧ كانون الثاني/يناير ١٩٧٩. ذكره مصطفى الجمال، **مرجع سابق**، ص١١٤ وما بعدها.

بحسب قانونهم الطائفيّ إلى أن يصبحوا مسلمين. وبذلك فإنّ النتائج العمليّة وليست الأسباب النظريّة هي الأساس لاعتماد هذه التشريعات.

ويُذكر أنّ المادّة ٤ من القانون رقم ١ للعام ٢٠٠٠ كانت قد ألغت القانون الصادر في العام ١٩٥٥ بما في ذلك المادّة ٧ المذكورة آنفًا. ومع ذلك لا يتضمّن هذا القانون الجديد تحديدًا لآثار ومفاعيل تغيير الدِّين. لذلك، فإنّ تطبيق أحكام المادّة ٧ الآنفة الذكر من عدمه هي موضع جدل. فيسعى الجهاز القضائيّ المصريّ إلى المحافظة على الآثار القانونيّة للمادّة ٧، أيْ تطبيق مفاعيل التغيير، فقط إذا كان هذا الأخير قد جرى باتّجاه اعتناق الإسلام وليس باتّجاه أيّ دين أو مذهب آخر. ومع ذلك يرفض الكاتب مصطفى الجمال هذا الرأي، لأنّ عدم إعادة إدراج أحكام شبيهة بتلك التي تضمّنتها المادّة ٧ يبرّر إرادة المشرّع المتمثّلة باستبعاد أحكامها(٢٩٥). واقترح الجمال اعتماد آثار التغيير، أكان ذلك قبل أو بعد سير الدعوى، باتّجاه الإسلام أو أيّ ملّة أو طائفة أخرى. وبهذا يتمّ احترام الحقّ بالحريّة الدينيّة والمساواة(٢٩٦). غير أنّ هكذا اقتراح مرفوض من الفقه والاجتهاد لأنّ ترك الإسلام ممنوعٌ في مصر. كما تقتضي سياسة الأسلمة إعطاء مزايا لمعتنق الإسلام(٢٩٧). وهكذا تستمرّ الأحكام في الصدور بناءً على مضمون المادّة ٧ المذكورة آنفًا(٢٩٨).

ب – التغيير في باقي دول المشرق العربيّ

سنميّز في هذه الفقرة بين تغيير المذهب (١) وتغيير الدِّين (٢).

١. تغيير المذهب

تختلف بقيّة دول المشرق العربيّ عن مصر التي تنظر فيها محاكم الدولة (المتأسلمة) بالقضايا الخاصّة بعقود زواج معقودة بين مسيحيّين ينتمون إلى مذهبَيْن مختلفَيْن وتطبّق أحيانا عليهم الشريعة، وهذا ما يُظهر وجهًا غير متسامح للإسلام في

(٢٩٥) مصطفى الجمال، **المرجع السابق**، ص١١٣-١١٤.

(٢٩٦) م.ن.، ص١١٦.

(٢٩٧) يقول عصام سليم: صحيح أنّ المادّة ٧ القديمة أصبحت خالية من أيّ قوّة تشريعيّة لكنّ هذه المادّة تظلّ مطبّقة كون أحكامها تحوّلت إلى قواعد مستقرّة. عصام أنور سليم، ٢٠١٠، **مرجع سابق**، ص٢٠٤ وما بعدها.

(٢٩٨) م.ن.، ص٢٠٥.

مصر ويعزّز من أسلمة المسيحيّين. الأمر ليس كذلك في بقيّة دول المشرق حيث تختصّ المحاكم المسيحيَّة بالنظر في قضايا المسيحيّين، مهما كان مذهبهم ولا تطبّق عليهم الشريعة إلّا في قضايا محدودة كالإرث والوصيّة أو في حال كون أحد طرفي الدعوى مسلمًا. وهذه المحاكم المسيحيَّة تتنازع أحيانًا فيما بينها من أجل النظر في الدعاوى، وفي هكذا نزاع على الاختصاص، يتمّ إعمال نصوص تشريعيّة تحدّد الاختصاص ضمن قواعد حياديّة شبيهة بتلك الواردة في القانون الدوليّ الخاصّ.

يعطي المشرّعون الصلاحيّة في سورية والأردنّ، في حال وجود نزاع ناجم عن زواج مختلط بين المسيحيّين، إلى السلطة الكنسيّة التي أُبرمت عقد الزواج(٢٩٩). ولا يكون لتغيير المذهب بعد المباشرة بإجراءات الدعوى أيّ أثر لا في سورية ولا في الأردنّ(٣٠٠). فالمشرّعون في هاتَيْن الدولتَيْن يتمسّكون بقانون المحكمة التي جرى أمامها إبرام عقد الزواج، أيْ قانون العقد. ففي الأردنّ تكرّس المادّة ١١ من القانون رقم ٢ للعام ١٩٣٨ التمسّك بقانون السلطة الكنائسيّة التي أبرمت عقد الزواج(٣٠١)، وهو ما تسير عليه سورية من خلال الاستمرار في تطبيق المادّة ٣٦ من المرسوم التشريعيّ الصادر بتاريخ ٣ شباط/فبراير ١٩٣٠ والتي تسلّم الاختصاص أيضًا إلى المحكمة التي أبرمت عقد الزواج(٣٠٢).

صحيح أنّ تطبيق قانون العقد يحافظ على الاستقرار القانونيّ من خلال منعه أيّ محاولة احتيال على القانون، لكنّ هذا يجعل حياة المسيحيّين الكاثوليك «مستحيلة» بحسب السيّد م.ز. فهذا الأخير، وبعد تجربة تعيسة مع زوجته، يشعر بالندم على إبرامه عقد زواج أمام سلطة الكنيسة الكاثوليكيّة في سورية. فقد أقام السيّد م.ز ضدّ زوجته دعوى قضائيّة أمام محكمة الروم الملكيّين الكاثوليك بدمشق. هذه المحكمة الكنسيّة لم تصدر حكمًا بالطلاق بالرغم من أنّ زوجته كانت قد تركت بيت الزوجيّة

(٢٩٩) أنظر المادّتين ١٠ و١١ من القانون الأردنيّ رقم ٢ للعام ١٩٣٨ والمادّة ٤ من القرار رقم ٢٦١ تاريخ ٢٨ نيسان/أبريل ١٩٢٦ في سورية. أنظر القرار رقم ٣٤٦/٧٨ والقرار رقم ١٩٩/٧٥ الصادرين عن محكمة التمييز الأردنيّة. أشار إليهما يعقوب الفار، **مرجع سابق**، ص٣٥-٣٦.

(٣٠٠) من أجل الاطّلاع على إجراءات تغيير المذهب في الأردنّ، انظر يعقوب الفار، **المرجع السابق**، ص٣٢ وما بعدها.

(٣٠١) أنظر ما سبق.

(٣٠٢) إستُبدل بأحكام المادّة ٣٦ في لبنان القانونُ الصادر بتاريخ ٢ نيسان/أبريل ١٩٥١.

وارتكبت الزنا مع صديق زوجها. ولم يسفر حكم المحكمة إلّا على الهجر المؤبّد بين الزوجَيْن، وليس الطلاق، وذلك بعد خمس سنوات من التقاضي، الأمر الذي يمنع من الزواج ثانيةً. هذا الحكم لم يرض السيّد ز. الذي كان يأمل أن يتزوّج مجدّدًا لكي يقوم مع زوجته الجديدة برعاية أولاده. وعندما سألناه عمّا إذا كان هناك من إمكانيّة لتغيير مذهبه، أكّد لنا أنّ هذا الطريق كان مسدودًا إذ ينظر إليه على أنّه تغيير لسوء نيّة، أي فقط للحصول على حكم الطلاق وليس عن قناعة دينيّة، وبالتالي لا ينتج التغيير في أثناء سير الدعوى أيّ آثار متعلّقة باختصاص المحكمة أو بالقانون واجب التطبيق[٣٠٣]. من الواضح أنّ اعتناق السيّد م. ز الإسلام يمكّنه من نقل

---

(٣٠٣) نذكّر بأنّ القانون السوريّ الصادر بتاريخ ٢ أبريل/نيسان ١٩٥٧ قد تبنّى ما جاء في القرار رقم ٢٦١ المشار إليه آنفًا. فقد نصّت المادّة ٤٤ من هذا القانون على ما يلي: «على موظّف الأحوال المدنيّة أن يتأكّد قبل تسجيل حكم الطلاق من أنّ السلطة التي أصدرته هي نفسها التي عقدت الزواج. إذا لم يكن الأمر كذلك، فعليه أن يرفض تسجيله، إلّا إذا قام الزوجان بتقديم الدليل على أنّهما قاما كلاهما بتغيير طائفتهما على الأقلّ قبل سنة من الطلاق». Hicham AWAD, *op. cit.*, p. 170-171. كذلك أكّدت محكمة النقض السوريّة، بوصفها محكمة قانون، بقرارها رقم ٥ تاريخ ٦ كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٤٧، صلاحيّة السلطة الكاثوليكيّة التي احتفلت بالزواج على الرغم من تغيير الزوج اللاحق لمذهبه والتحوّل إلى مذهب زوجته (الأرثوذكسيّة). أشار إليه:
Pierre GANNAGÉ, «La compétence des juridictions confessionnelles au Liban et en Syrie», in *Annales de l'école Française de droit de Beyrouth*, Fasc. 1-2, Beyrouth, 1948, p. 235.
وعلى عكس قرار الحكم هذا، قامت محكمة النقض السوريّة بتسليم الصلاحيّة إلى الطائفة الدينيَّة الجديدة وذلك بقرارها المؤرَّخ في ٩ نيسان/أبريل ١٩٦٢. يتعلّق هذا الحكم الأخير بقضيّة بين رجل من طائفة السريان الكاثوليك وسيّدة من طائفة الروم الأرثوذكس كانا قد تزوّجا أمام السلطة الكاثوليكيّة. تحوّل الرجل إلى طائفة الروم الأرثوذكس في أثناء الزواج، قبل ستّ سنوات من بدء القضيّة. لجأت الزوجة إلى السلطة السريانيّة الكاثوليكيّة التي أعلنت اختصاصها على اعتبار أنّها السلطة التي أجرت مراسم الزواج. طعن الزوج بصلاحيّة السلطة الكاثوليكيّة أمام محكمة النقض، استنادًا إلى انتماء كلّ من المتداعين إلى طائفة الروم الأرثوذكس. قرّرت محكمة النقض إجابة طلب الزوج وأعلنت أنّ الاختصاص معقود لطائفة الروم الأرثوذكس بوصفها السلطة المشتركة التي يتبع لها المتداعون. من الواضح أنّ محكمة النقض قد اعتبرت أنّ تغيير المذهب قبل المباشرة بالدعوى هو بمثابة نفي لأيّ احتيال على القانون، وبالتالي فقد سلّمت صلاحيّة نظر الدعوى إلى الطائفة الجديدة. أنظر القرار رقم ١٧٦ تاريخ ٩ نيسان ١٩٦٢، منشور في مجلّة **القانون**، ١٩٦٢، ص٣٩٩. أشار إليه: Hicham AWAD, *op.cit.*, p. 173.

الاختصاص إلى المحكمة الشرعيّة التي يحقّ فيها للرجل أن يطلّق زوجته حتّى بإرادته المنفردة، كما يجيز له حتّى تعدّد الزوجات. مع ذلك، لم نطرح مثل هذا السؤال على السيّد م.ز نظرًا إلى حساسيّة هذا الموضوع في المجتمعات المسيحيَّة للمشرق العربيّ. ويذكر أنّ السيّد م.ز كان قد وافق بعد خمس سنوات من التداعي أمام القضاء على مصالحة زوجته السابقة وإعادتها إلى بيت الزوجيّة[٣٠٤].

ويقبل **لبنان** تغيير الطائفة المذهبيّة شريطة التقيُّد بالإجراءات الإداريّة، ولا سيّما إبراز شهادة قبول من رئيس الدِّين أو المذهب المراد اعتناقه وأيضًا بلوغ سنّ الرشد وإجراء التغيير أمام دوائر الأحوال الشخصيّة[٣٠٥]. ومع ذلك فإنّ تغيير أحد الزوجين طائفتَه لا ينتج آثاره في ما يتعلّق بالمحكمة المختصّة بالنظر في الدعوى في لبنان، على غرار الحال في سورية وفي الأردنّ. لكنَّ المشرّعين في جميع هذه الدول يوافقون من حيث المبدأ على نقل الصلاحيّة إلى الطائفة الجديدة، إذا كان التغيير قد جرى من طرف الزوجَيْن معًا[٣٠٦]. ففي هذه الحالة يُعِدُّ المشرّعون أنّ أيًّا من الزوجَيْن لم يُمَسّ بحقوقه المكتسبة بموجب قانون عقد الزواج، طالما أنّ التغيير قد جرى برضاء الطرفين. وبذلك يُترك لأطراف النزاع الحرّيّة في اختيار المحكمة الكنسيّة للنظر في الدعوى[٣٠٧]. صحيح أنّ مثل هذا التغيير من أطراف دعوى قضائيّة لا يمكن تفسيره إلّا

---

(٣٠٤) مقابلة شفهية مع السيّد م. ز، ٢٠٠٨.

(٣٠٥) أنظر المادّة رقم ٤١ من القانون الصادر بتاريخ ٧ كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٥١. فيؤدي عدم مراعاة أحكام هذه المادّة إلى عدم إعطاء أيّ مفعول قانونيّ لتغيير الدِّين أو المذهب، وهذا ما قرّرته محكمة التمييز المدنيّة اللبنانيّة (الغرفة الثانية - قرار رقم ٤ بتاريخ ١٩ آذار/ مارس ١٩٨١)، ذكره نزيه نعيم شلالا، **دعاوى تغيير المذهب والدِّين: دراسة مقارنة من خلال الفقه والاجتهاد والنصوص القانونيّة**، منشورات الحلبيّ الحقوقيّة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٠، ص١٥. أنظر أيضًا المادّة ١١ من القرار ٦٠ ل. ر.

(٣٠٦) أنظر أحكام المادّة ٢٣ من القرار ٦٠ ل. ر. تاريخ ١٣ آذار/ مارس ١٩٣٦ المعدّل بالقرار رقم ١٤٦ ل. ر. تاريخ ١٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٨. أنظر: أكرم ياغي، **مرجع سابق**، ص٢٤٣. وقد جاء في قرار لمحكمة التمييز المدنيّة اللبنانيّة: «المحكمة الأرثوذكسيّة تكون صالحة لإعطاء الطلاق وإن حصل تغيير طائفة الزوجَيْن إلى أرثوذكسيّين خلال دعوى الطلاق طالما أنّ التغيير تمّ قبل الحكم». قرار صادر بتاريخ ٢٥/ ٣/ ١٩٧١، أورده نزيه نعيم شلالا، **الطلاق وبطلان الزواج لدى الطوائف المسيحيَّة: إجتهادات المحاكم الروحيّة - ودراسات فقهيّة كنسيّة**، منشورات الحلبيّ الحقوقيّة، بيروت، ٢٠٠٥، ص٩٤.

(٣٠٧) Cf. Hicham AWAD, *op. cit.*, p. 167 et s.

برغبة الاحتيال على القانون، ومع ذلك فالمشرّعون يوافقون على أن تحصل هذه الأطراف على بعض الحقوق التي يضمنها قانون الطائفة المذهبيّة الجديدة وعلى الأخصّ إمكانيّة الطلاق[٣٠٨].

ومع أنّه مبرّر اتّفاق طرفَي النزاع على الطلاق، غير أنّنا نعتقد أنّ هذا الفراغ القانونيّ لا يمكن إلّا وأن يشجّع على الاحتيال على القانون ويساهم في عدم الاستقرار القضائيّ والقانونيّ في هذه المجتمعات[٣٠٩]. وهذا ما ذهبت إليه أحيانًا بعض المحاكم اللبنانيّة عندما رفضت في قضايا مشابهة هكذا تغيير من أجل حلّ الرابطة الزوجيّة، بحجّة أنّ ذلك لا يمكن تفسيره إلّا بالاحتيال على القانون؛ وبالتالي فيه مخالفة للنظام العامّ. فقد جاء في قرار قضائيّ: «حيث يتبيّن أنّ التوافق على تغيير المذهب بين المدّعية والمدّعى عليه الأوّل تمّ للتهرّب من حصريّة وصعوبة شروط حلّ الرابطة الزوجيّة لدى الطائفة التي عقد الزواج في ظلّها وتهرّبًا من تطبيق أحكام الطائفة المذكورة نحو أحكام الطائفة الأخرى الأقلّ حصريّة وتشدّدًا وليس عن إيمان واعتقاد.

(٣٠٨) يؤيّد بيير غنّاجيه صلاحيّة الطائفة الجديدة في حال إجراء التغيير من طرف كلا الزوجَيْن. وبرأيه، فإنّه يُعهد بمسألة حلّ النزاع الأساسيّ إلى سلطة الطائفة الجديدة وتصبح قوانينها هي السارية المفعول على مجمل الأحوال الشخصيّة المتعلّقة بالزواج. فيكون اتّفاق الزوجَيْن هو الأساس إذًا في هذه الصلاحيّة، وبهذا لا يتمّ الاعتداء على الحقوق المكتسبة لأيّ من الأطراف. فقد يكون هناك بالتأكيد احتيال على القانون، لكنّه لن يكون بمثابة احتيال من الزوج على حقوق الزوج الآخر، بل هو احتيال من كلا الزوجَيْن على قانون طائفتهما الأصليّة. أنظر:
Pierre GANNAGÉ, *Le pluralisme : droit libanais et droits proche-orientaux*, p. 76,

(٣٠٩) تدخّلت محكمة التمييز اللبنانيّة من خلال القرار الصادر عنها بتاريخ ٢٩ أيلول/سبتمبر ١٩٥٥، لتقرّر أنّ تغيير الطائفة حصل فقط من أجل الحصول على حكم بالطلاق، وأنّ هذا يدخل في نظريّة الاحتيال على القانون (القرار رقم ١٣/ ٧٠ تاريخ ٩ نيسان/أبريل ١٩٧١). الموضوع كان يتعلّق بتحول زوجَيْن كاثوليكيَّين إلى المذهب الأرثوذكسيّ للحصول على حكم بالطلاق. ومع ذلك، فالاجتهاد القضائيّ اللاحق لم يأخذ بحكم هذه القضيّة، وبالتالي بقي تغيير الطائفة ممكنًا حتّى إذا كان هناك احتيال على القانون. (قرار محكمة التمييز اللبنانيّة رقم ١١ تاريخ ٢٧ نيسان/أبريل ١٩٧٢). وبالفعل، القاعدة واضحة «لا يمكن لأحد أن يحتجّ باحتياله»، وبالتالي، فلا الزوجة ولا الزوج باستطاعتهما أن يتذرّعا باحتيالهما على القانون. أنظر: أكرم ياغي، **مرجع سابق**، ص٢٤٤. أنظر أيضًا:
Pierre GANNAGÉ, *Le pluralisme : droit libanais et droits proche-orientaux*, p. 7; Hicham AWAD, *op.cit.*, p. 180 et s.

(....). وحيث إنّ التحايل المبيَّن يعتبر مخالفًا للنظام العامّ المتعلّق بالأحوال الشخصيّة وحقوق العائلة ممّا يستوجب اعتباره باطلًا بشكل مطلق»[٣١٠]. كما جاء في قرارٍ لمحكمة التمييز المدنيّة اللبنانيّة: «إنّه بكلّ حال لا عبرة لتغيير الزوج مذهبه المارونيّ واعتناق المذهب الأرثوذكسيّ لأنّه يشترط بمقتضى المبادئ القانونيّة أن لا تكون الغاية من تغيير المذهب إفساد قواعد النظام العامّ والتحايل على القانون. وقد سار الاجتهاد على اعتبار أنّ مثل هذا العمل يُعدّ احتيالًا على القانون من شأنه إفساد القواعد القانونيّة التي لا يمكن بموجبها منع شخص من التقاضي أمام قضاته الطبيعيّين»[٣١١]. بينما نجد، في الأحوال كافّةً، أنّه إذا جرى تغيير المذهب من طرف أحد الزوجَيْن من دون الآخر، فإنّه لا يجري على الإطلاق تغيير اختصاص المحكمة أو القانون المطبّق؛ وذلك لكي لا يتمّ المساس بالحقوق المكتسبة بموجب عقد الزواج. وهذا ما أكّده مرارًا القضاء اللبنانيّ في اجتهاداته المختلفة[٣١٢].

وتجدر الإشارة إلى أنّ إعطاء إمكانيّة اختيار الطائفة المذهبيّة لعقد الزواج المسيحيّ يمكن أن يحدّ من تغيير لاحق في الطائفة. هذا وقد أعطى المشرّع اللبنانيّ الزوجَيْن[٣١٣] الحقَّ في اختيار السلطة الدينيّة لعقد الزواج، وبالتالي اختيار المحكمة المختصّة والقانون الواجب التطبيق. فتنصّ المادّة ١٥ من القانون اللبنانيّ الصادر بتاريخ ٢ نيسان/أبريل ١٩٥١ على أنّه: «في حال نشوب نزاع بين الزوجَيْن فإنّ المحكمة المختصّة تكون محكمة الطائفة التي تنتمي إليها الزوجة ويصار من أجل حفظ اختصاص هذه المحكمة إلى التدقيق في المعاملات السابقة للزواج للتأكد من وجود التعهّد الخطّيّ الموقّع من الزوج والذي يثبت رضوخه لسلطة محكمة المذهب الذي تنتمي إليها زوجته. وفي حال عدم وجود مثل هذا التعهّد فإنّ المحكمة الصالحة تكون محكمة المذهب الذي ينتمي إليه الرجل استنادًا لأحكام المادّة ١٤ المذكورة أعلاه».

(٣١٠) أنظر قرار محكمة الدرجة الأولى في جبل لبنان، الغرفة الثانية، رقم ٥٤ بتاريخ ١٧/ ٥/ ٢٠٠٢. ذكره نزيه نعيم شلالا، ٢٠١٠، **مرجع سابق**، ص١٦-١٧.

(٣١١) قرار رقم ٣٦، صادر عن الغرفة الأولى بتاريخ ٣/ ٤/ ١٩٥٦، أورده نزيه نعيم شلالا، ٢٠١٠، **المرجع السابق**، ص٩٥.

(٣١٢) أنظر على سبيل المثال قرار محكمة التمييز المدنيّة الأولى، رقم ٤٧ بتاريخ ٢٦/ ٥/ ١٩٦١. أورده نزيه نعيم شلالا، **المرجع السابق**، ص١٩.

(٣١٣) حول دور الإرادة في الحقوق الدينيَّة العائليّة، خاصّةً على صعيد تنازع الأنظمة، انظر:
Pierre GANNAGÉ, *Le pluralisme : droit libanais et droits proche-orientaux*, p. 100 et s.

وتنصّ هذه المادّة ١٤ على: «إنّ السلطة المذهبيّة الصالحة للحكم في عقد الزواج ونتائجه إنّما هي السلطة التي يكون عقد لديها الزواج وفقًا للأصول وبموجب قواعد الصلاحيّة المعيّنة في المادّة ١٥ بشأن الزيجات المختلطة وبحال وجود عقدين صحيحين أو أكثر فالسلطة المختصّة هي التي أجري لديها العقد الصحيح». لذلك، يجب أن يحتفل بالزواج أمام طائفة الرجل المذهبيّة وإلّا فأمام طائفة المرأة المذهبيّة، لكن باتّفاق مشترك وخطّيّ(٣١٤) صادر عن الزوجين(٣١٥). في هذا السياق، قرّرت محكمة النقض اللبنانيّة تسليم الصلاحيّة لطائفة الزوج للبتّ في دعوى الطلاق بين رجل من طائفة السريان الكاثوليك وسيّدة من طائفة الروم الأرثوذكس، مع أن طائفة الزوج ليست هي التي احتفلت بالزواج. وبالفعل فقد علّلت محكمة النقض قرارها بعدم وجود اتّفاق خطّيّ بين الزوجين كما تنصّ على ذلك بوجهٍ صريح المادّة ١٥ الآنفة الذكر(٣١٦).

٢. تغيير الدِّين

يختلف موقف الجهاز القضائيّ والتشريعيّ تجاه مسألة اعتناق الإسلام في كلّ من الأردنّ وسورية ولبنان. ينتقل الاختصاص من المحكمة الكنسيّة إلى المحكمة الشرعيّة في **الأردنّ** حال اعتناق أحد أطراف الدعوى الإسلام. فيؤدّي اعتناق الإسلام من قبل أحد طرفي النزاع إلى نقل اختصاص المحكمة وتمتّع المتأسلم بأحكام الشريعة الإسلاميّة التي تعطي الأفضليّة للطرف المسلم في القضيّة. وفي قضيّة قضائيّة بين زوجَيْن مسيحيّين، اعتنقت الزوجة الإسلام لكي تحصل على حكم بالطلاق. فوافقت المحكمة البدائيّة المدنيّة على طلبها، واستندت في ذلك بوجهٍ خاصّ إلى أحكام المادّة الثانية من الدستور الأردنيّ التي تَعُدُّ أنّ الإسلام هو دين الدولة. تقدّم الزوج المسيحيّ

(٣١٤) سنرى في الفقرة اللاحقة أنّ مثل هكذا اتّفاق خطّيّ ليس ضروريًّا بحسب الاجتهاد القضائيّ الأردنيّ، في حال أنّ طرفي النزاع المسيحيّ والمسلم قبلا بصلاحيّة المحكمة الشرعيّة لنظر القضيّة. انظر: محكمة التمييز الأردنيّة، القرار رقم ١٠٨١/٧٧ لعام ١٩٧٧.

(٣١٥) فيما عدا هاتَيْن الطائفتَيْن، فإنّ الدولة اللبنانيّة لا تعترف بأيّ زواج خارجهما، وذلك عملًا بأحكام المادّة ١٦ و١٧ من القانون الصادر بتاريخ ٢ نيسان/أبريل ١٩٥١.

(٣١٦) محكمة التمييز اللبنانيّة، القرار الصادر بتاريخ ٢٠ تشرين الأوّل ١٩٨٤، منشور في مجلّة **العدل**، ١٩٨٥. أشار إليه:
Hicham AWAD, *op.cit.*, p. 177. أنظر أيضًا: أكرم ياغي، **مرجع سابق**، ص٢٤٢. أنظر أيضًا قرار محكمة التمييز اللبنانية، قرار نهائيّ رقم ٣١ بتاريخ ٨/٥/١٩٦.

بطعن استند فيه أيضًا إلى أحكام الدستور الذي نصّ على المساواة بين المواطنين وعلى الحرّيّة الدينيّة. ومع ذلك لم تؤدِّ محاولة الرجل إلى نتيجة والطلاق ظلّ قائمًا(٣١٧). هذا وقد اتّخذ الجهاز القضائيّ في الأردنّ منحى للتخفيف على الطرف المسيحيّ من جرّاء اعتناق زوجه للإسلام. فقد قرّرت محكمة التمييز، بقرار صدر عنها في العام ١٩٨١، أنّ الزوج المسيحيّ الذي يعتنق الإسلام ويطلّق زوجته ملزم بالتعويض لها من الضرر الذي أصابها من جرّاء تطليقها(٣١٨). كذلك، يمكن المرأة المسيحيّة أن تطلب الطلاق في أثر اعتناق زوجها الإسلام. هذا الأمر ليس كذلك في مصر، كما رأينا سابقًا.

في **سورية**، يبدو أنّ الاجتهادات القضائية في الأربعينيّات كانت متّجهة إلى حماية القوانين من الاحتيال. لذلك، فالتغيير الحاصل في أثناء سير إجراءات الدعوى لم يكن يُتيح اكتساب المزايا التي تمنحها الأحكام التشريعيّة الإسلاميّة، ويظلّ الاختصاص معقودًا للمحكمة الكنسيّة(٣١٩). وبالتالي، لم يكن متاحًا للمسيحيّين في تلك الفترة التملّص من تطبيق بعض الأحكام المسيحيّة المتشدّدة، أيْ منع الطلاق، أو نقل الاختصاص إلى المحكمة الأخرى بعد اعتناق الإسلام. ومع ذلك، فهناك عوامل عديدة أدّت دورًا باتّجاه تغيير شامل في هذه الاجتهادات القضائيّة السوريّة. وقد تكرّس ذلك من خلال التفسيرات الجديدة للمادّة ٢٣ من القرار رقم ١٤٦ ل.ر. الصادر بتاريخ ١٨ نوفمبر/تشرين الثاني للعامّ ١٩٣٨ والمتعلّق بالسماح بتغيير الدِّين، وبمسألة الحرّيّة الدينيّة لمن تحوّل عن دينه، وبهيمنة الإسلام، وسياسة تشجيع اعتناق الدِّين الإسلاميّ. وبالفعل فقد عَدّتْ محكمة النقض السوريّة مرارًا أنّ الاختصاص معقود للمحكمة الشرعيّة في حال أنّ طرفًا مسيحيًّا أشهر إسلامه، وذلك بغضّ النظر عن نيّته ويكفي أن ينطق المذكور بالشهادتَيْن لاعتباره مسلمًا في أيّ وقتٍ كان(٣٢٠). وبالتالي،

(٣١٧) Hicham AWAD, *op.cit.*, p. 185.

(٣١٨) قرار محكمة التمييز رقم ٢٤٧/٨١، بتاريخ ٢٧/٥/١٩٨١ المنشور في مجلّة **المحامون** التي تصدرها نقابة المحامين في الأردنّ، العدد المؤرّخ في ١ كانون الثاني/يناير ١٩٨١، ص١٩٢٢. أورده بشّار ملكاوي، **مرجع سابق**، ص١٩٣.

(٣١٩) حول القرارات الصادرة عن محكمة النقض السوريّة في العامين ١٩٤٧ و١٩٤٨، انظر: Hicham AWAD, *op.cit.*, p. 187.

(٣٢٠) كذلك، لا يحقّ لأيّ سلطة أن تتحرّى عن سبب إشهار الإسلام. يستشهد أيضًا المسلمون المحافظون بالآية ٩٤ من النساء التي جاء فيها: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسْتَ=

يتمّ استبعاد اختصاص المحاكم الروحيّة حال اعتناق أحد الزوجين الإسلام. فقد جاء في قرار لمحكمة النقض السوريّة ما يلي: «لمّا كانت المدّعية قد اعتنقت الدِّين الإسلاميّ بشكل أصوليّ وكانت المحاكم الروحيّة إنّما تنظر في دعاوى الأحوال الشخصيّة المختصّة إذا كان الطرفان معًا من طائفتها. وعند اختلاف أحد الطرفين في الدِّين تكون المحاكم الشرعيّة التي هي المحاكم الأصليّة لقضايا الأحوال الشخصيّة هي المختصّة، وبالتالي تكون الأصول والقواعد الواجبة الرعاية في الإثبات وفي إقرار ما يكون ثابتًا هي قواعد المحاكم الشرعيّة وأصولها (. . .)»[٣٢١]. وقد أكّدت محكمة النقض السوريّة هكذا توجّه في قرارات أخرى عديدة، منها ما صدر بتاريخ ٦ حزيران/ يونيو من العام ١٩٨١[٣٢٢] وقرار آخر بتاريخ ١٨ أيّار/ مايو من العام ١٩٩٩[٣٢٣]. وهكذا استقرّ الاجتهاد القضائيّ لصالح هيمنة القوانين والمحاكم الشرعيّة، على الرغم من الاعتراضات الشديدة من طرف المحاكم الروحيّة المسيحيَّة. وقد سهّل مشروع قانون الأحوال الشخصيّة السوريّ المعلّق صراحة من الاحتيال القانونيّ، فنصّ في مادّته ٢٣٢ على أنّه: «في جميع الأحوال التي يسلّم فيها أحد الزوجَيْن أو كلاهما أمام المحكمة الشرعيَّة. لا يجوز البحث في صدقيّة إسلامه ولا في الباعث على الإسلام». وهذا ما يؤدّي إلى صرف النظر عن نيّة معتنق الإسلام وبالتالي تسهيل الاحتيال على القانون.

في **لبنان،** بقيت القرارات الخاصّة بتغيير المذهب، والمذكورة آنفًا، على ما هي عليه في حال تغيير الدِّين، أكان ذلك لصالح الإسلام أو أيّ دين آخر. فيجب التقييد بالإجراءات السالفة الذكر ليكون لتغيير الدِّين آثار قانونيّة، وذلك على عكس بقيّة بلدان

= **مُؤْمِنًا﴾**. كما جاء في قرار الهيئة العامّة لمحكمة النقض السوريّة أنّه «يكفي النطق بالشهادتَيْن لاعتبار الشخص مسلمًا». قضيّة رقم ١٩٧، قضيّة رزق الله حنّوش، مذكورة سابقًا.

(٣٢١) الغرفة الشرعيّة - أساس ١٧٩، قرار ١٧٧، بتاريخ ٢٦/ ٥/ ١٩٦٤. أنظر أيضًا قرار محكمة النقض السوريّة - الغرفة الشرعيّة - أساس ٢٦٤، قرار ٢٣٣، بتاريخ ٥/ ٩/ ١٩٦٢.

(٣٢٢) القرار رقم ٥٢٩، القضيّة أساس رقم ٤٢٤ والذي جاء فيه أنّ الاسلام يتمّ بمجرّد النطق بالشهادتَيْن. أنظر محمّد زهير عبد الحقّ، **الدليل الشرعيّ للقاضي والمحامي**، دار المجد، دمشق، ١٩٩٤، ص٢١.

(٣٢٣) أنظر أيضًا قرار محكمة النقض السوريّة رقم ١٨٩ تاريخ ١٨ أيّار/مايو ١٩٥٥، منشور في مجلّة **القانون،** ١٩٥٥، ص٤٥١. وقرار محكمة النقض السوريّة رقم ٦ تاريخ ٢٣ كانون الثاني/يناير ١٩٧٨، منشور في **المحامون** ١٩٧٨ ص١٩٩.

المشرق العربيّ التي يُعدُّ فيها النطق بالشهادتين كافيًا لبدء آثار التغيير. كما أنّ المسيحيّ الذي يمنعه قانون طائفته من الطلاق، لا يستفيد من إشهاره للإسلام طالما أنّ قانون عقد الزواج يظلّ ساريَ المفعول في حال وجود دعوى قضائيّة وعدم إسلام شريكه[٣٢٤]، فتجرى المحافظة على الحقوق المكتسبة بموجب عقد الزواج لهذا الشريك. فقد جاء في قرار للهيئة العامّة لمحكمة التمييز اللبنانيّة بأنّ «تبديل الزوج المسيحيّ دينه واعتناقه الدِّين الإسلاميّ لا يبدّلان من اختصاص المحكمة الروحيّة المسيحيَّة، وأنّ المحكمة الشرعيّة السنيّة في قرارها الصادر بتاريخ ١٤/ ٨/ ١٩٦٨ قد جاوزت حدود صلاحيّاتها، وفي ذلك مخالفة لمسألة تتعلّق بالنظام العامّ للأصول توجب القول بعدم قابليّة الحكم موضوع الاعتراض للتنفيذ. وقرّرت عَدَّ الحكم الصادر عن المحكمة الشرعيّة السنيّة بتاريخ ١٤/ ٨/ ١٩٦٨ غير قابل للتنفيذ»[٣٢٥]. وكحال تغيير المذهب في لبنان، فإنّ تغيير الشريكَيْن لدينهما معًا قد يمكّن من نقل اختصاص المحكمة والاستفادة من مزايا قانون الدِّين الجديد. فقد جاء في قرار للهيئة العامّة لمحكمة التمييز اللبنانيّة: «بما أنّ الزوجَيْن الأرثوذكسيّين قد اعتنقا الدِّين الإسلامي ثمّ عقدا زواجهما لدى الطائفة السنيّة الذي قيّد في سجلّات نفوس زحلة. وبما أنّ المادّة ٢٣ فقرتها الثانية من القرار ٦٠ ل.ر تاريخ ١٣/ ٣/ ١٩٣٦ تنصّ في مثل هذه الحالة على صلاحيّة محكمة المذهب المعتَنَق ابتداءً من التاريخ الذي جرى قيد الزوجَيْن لطائفتهما في سجلّات الأحوال الشخصيّة. فتكون المحكمة الشرعيّة السنيّة هي بالتالي الصالحة مطلقًا في الخلاف موضوع الدعوى الحاضرة، وتكون محكمة زحلة الأرثوذكسيّة في حكمها الصادر بتاريخ ٢/ ١١/ ١٩٦٨ قد جاوزت حدود صلاحيّاتها، وفي ذلك مخالفة لمسألة تتعلّق بالنظام العامّ للأصول توجب عدم تنفيذ الحكم الروحيّ موضوع الاعتراض. لذلك قرّرت اعتبار القرار الصادر عن المحكمة الروحيّة الأرثوذكسيّة البدائيّة في زحلة غير قابل للتنفيذ»[٣٢٦].

(٣٢٤) Pierre RONDOT, «Les minorités dans le Proche-Orient (3)», in: *Afrique et l'Asie modernes*, Paris, n° 15, été 1987, p. 100.

(٣٢٥) قرار رقم ٣٠، أساس ٣٧، صادر بتاريخ ١٩/ ٦/ ١٩٦٩، منشور في **النشرة الرسميَّة اللبنانيّة** للعام ١٩٧٠، ص١٠٥٢.

(٣٢٦) قرار رقم ٢٩، أساس ٣٨، صادر بتاريخ ١٢/ ٦/ ١٩٦٩، منشور في **النشرة الرسميَّة اللبنانيّة** للعام ١٩٧٠، ص١٠٥٠. أنظر أيضًا قرار مشابهة لنفس هذه الهيئة، رقم ٣١، أساس ٤٥، صادر بتاريخ ١٩/ ٦/ ١٩٦٩، منشور في **النشرة الرسميَّة اللبنانيّة،** للعام ١٩٧٠، ص١٠٥٤.

ويبدو أنّ المسيحيّين في لبنان قد تجنّبوا أنواعًا عديدة من التمييز معمول بها في دول المشرق العربيّ الأخرى، واستطاعوا بالتالي أن يحافظوا على دينهم بدون تعرّضهم للتمييز. وبالفعل، فإنّ حياد الجهاز القضائيّ اللبنانيّ وحرصه على الحفاظ على حقوق المواطنين الأساسيّة أدّى إلى أن تقوم «محكمة حلّ الخلافات» إلى إلغاء مفاعيل زواج ثانٍ أبرمه مسيحيّ اعتنق الإسلام[٣٢٧]. فقد كان هذا الأخير قد أبرم عقد زواج بينه وبين مسيحيّة بروتستانتيّة قبل إشهار إسلامه، ثمّ أبرم زواجًا جديدًا أمام المحكمة الشرعيّة. وقد قامت محكمة حلّ الخلافات، في أثر طعن تقدّمت به الزوجة الأولى المسيحيّة، بإلغاء الزواج الثاني استنادًا إلى المادّة ٢٣ من القرار رقم ١٤٦[٣٢٨]. وبالتالي فإنّ اعتناق الإسلام لم يكن لهّ أي أثر في الحقوق التي اكتسبتها الزوجة المسيحيّة بموجب عقد الزواج. هذا الأمر ما كان ليحصل في باقي دول المشرق العربيّ حيث يحصل معتنق الإسلام مباشرةً على الحقوق المدّخرة للمسلمين، من دون أخذ الحقوق التي اكتسبها الشريك الآخر بالحسبان كما سبق أن رأيناه. كذلك يمكن في لبنان، على خلاف بقيّة دول المشرق العربيّ، تسجيل عقود الزيجات المختلطة المبرمة في الخارج، حتّى منها المعقود بين امرأة مسلمة ورجل مسيحيّ[٣٢٩]، ويتمّ تطبيق القانون المدنيّ الذي تمّ بموجبه عقد مثل هذه الزيجات. وقد تمّ مؤخّرًا قبول تسجيل زيجات مختلطة حتّى على الأراضي اللبنانيّة وذلك بمقتضى القرار ل.ر ٦٠[٣٣٠].

ثانيًا: المزايا المترتّبة عن اعتناق الإسلام

تتناول هذه الفقرة المكاسب المترتّبة على إشهار الإسلام في قضايا الأحوال الشخصية في الدول الإسلاميّة بالمشرق العربيّ[٣٣١]. فغالبًا ما يتمّ اعتناق الإسلام من

(٣٢٧) القرار الصادر بتاريخ ١٢ أيّار/مايو ١٩٦٣. ذكره:
Pierre GANNAGÉ, «Le pluralisme: droit libanais», et droits proche-orientaux, *op. cit.*, pp. 119-120.

(٣٢٨) كما سبق أن رأينا، فإنّ هذا القرار يميّز بين تغيير الطائفة الدينيّة من قبل الزوجَيْن من جهة، ومن قبل أحد الزوجين من جهة أخرى.

(٣٢٩) أنظر قرار محكمة التمييز اللبنانيّة رقم ٣٦ تاريخ ١٩ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٦٤ وقرار محكمة البداية رقم ١٧ تاريخ ٥ نيسان/أبريل ١٩٦٨ والذي أورده أكرم ياغي، **مرجع سابق**، ص٢٤١.

(٣٣٠) لمزيد من التفاصيل، انظر كتاب طلال الحسيني، **مرجع سابق**.

(٣٣١) أنظر الموادّ ١٢٦ إلى ١٣٠ من كتاب قدري باشا.

أجل الحصول على حكم بالطلاق (أ)، لكسب قضيّة حضانة الأطفال أو لاختيار ديانتهم (ب) أو للزواج من امرأة مسلمة (ت).

أ - الحصول على حكمٍ بالطلاق

لقد رأينا أنّ المشرّع المصريّ يميّز بين التغيير لصالح الإسلام والتغيير لصالح دين أو مذهب آخر. صحيح أنّ الحالتَيْن تؤدّيان إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلاميّة بسبب عدم الاتّحاد في الملّة والطائفة، لكن يبقى هناك فرق أساسيّ، فاعتناق الإسلام يمكن أن يجري في أيّ وقت، حتّى في وقت سير إجراءات الدعوى كما رأينا، وهو يجلب مزايا أكثر لمعتنق الإسلام الذي يمكنه أن يُخضع قضيّته للأحكام العامّة للشريعة الإسلاميّة التي تقرّ بيسر الطلاق[٣٣٢]. بالمقابل؛ فإنّ التحوّل إلى مذهب آخر غير الإسلام يجب أن يكون قبل بدء إجراءات الدعوى وهو في جميع الأحوال يؤدّي إلى تطبيق الأحكام الخاصّة للشريعة الإسلاميّة المتعلّقة بغير المسلمين. وهذه الأحكام الأخيرة لا تحقّق المنافع نفسها التي تؤمّنها الأحكام العامّة المذكورة آنفًا. فلا يستطيع الطرف المسيحيّ في النزاع الذي يقوم بتغيير مذهبه أن يطلّق شريكه الآخر الكاثوليكيّ بموجب الأحكام الخاصّة بالشريعة الإسلاميّة. فالمحكمة لا يمكنها بأيّ حال من الأحوال أن تصدر حكمها بالطلاق إذا كان أحد الزوجين كاثوليكيًّا (بحسب المادّة ٩٩ من لائحة ترتيب المحاكم الشرعيّة)[٣٣٣]. وبذلك إذا اعتنق الرجل الإسلام في هذه الحالة، حتّى في أثناء سير المحاكمة، يمكنه تطليق زوجته بإرادته المنفردة. ويمكن المرأة حلّ رابطة الزوجيّة فيما إذا أشهرت إسلامها، فالزواج يجري حلّه بسبب حظر الزواج بين المسلمة وغير المسلم. يمكن الزوج المسيحيّ في هذه الحالة أن يشهر إسلامه لإجبار زوجته على البقاء في بيت الزوجيّة والمحافظة على رابطة الزوجيّة[٣٣٤].

(٣٣٢) أنظر ما سبق.

(٣٣٣) أنظر ما سبق.

(٣٣٤) وينصّ مشروع قانون الأحوال الشخصيّة السوريّ صراحةً في مادّته ٢٣٠ على التفريق لاختلاف الدِّين، فقد جاء فيها:
١- إذا كان الزوجان غير مسلمين فأسلما معًا فالزواج باقٍ بينهما. ٢- إذا أسلم الزوج وحده وزوجته كتابيّة فزواجهما باقٍ ولها طلب الفسخ خلال ثلاثة أشهر من تاريخ علمها بإسلامه. ٣- إذا كانت غير كتابيّة عُرض عليها الإسلام فإن أسلمت أو اعتنقت دينًا سماويًّا خلال شهر واحد فزواجهما باقٍ وإن أبت أو امتنعت عن إبداء الرأي بعد إعلامها فسخ الزواج بينهما. ٤- إذا=

ولدفع المسيحيّين إلى اعتناق الإسلام، فإنّ الاجتهاد القضائيّ المصريّ قد أغلق الباب في وجه أيّ تغيير باتّجاه دين غير معترَف به[٣٣٥]. في هذا السياق، أقدمت امرأة من طائفة الروم الكاثوليك ومتزوّجة من مسيحيّ روم كاثوليك على محاولة ترك دينها لاعتناق «الدين الفرعونيّ» عسى أن تتمكّن من فسخ الرابطة الزوجيّة. فهدفت المرأة من خلال ذلك إلى أن تختلف بالملّة والطائفة مع زوجها بما يمكّن من تغيير القانون الكنسيّ الواجب التطبيق لصالح أحكام الشريعة الإسلاميّة التي يمكن أن تسمح الطلاق. فالشريعة لا تسمح بالزواج بين ذمّيّ وملحدة أو معتنقة «لدين غير سماويّ»، وبالتالي يتوجّب التفريق بين الزوجَيْن. مع ذلك، ردّت المحكمة الابتدائيّة في القاهرة طلب هذه المرأة، وأوضحت أنّ الإلحاد ليس دينًا معترَفًا به في مصر، وهكذا بقيت المرأة على دينها المسيحيّ، «بانتظار اعتناق دين آخر معترف به في مصر» وبالتالي تحقيق مطلبها في الطلاق[٣٣٦]. وقد تعرّض قرار المحكمة هذا للنقد من طرف الفقه المصريّ الذي رأى في المهلة التي فرضتها المحكمة مساسًا بالحرّيّة الدينيّة وتحريضًا غير مباشر على اعتناق الإسلام[٣٣٧]. فالمرأة المسيحيّة أرادت التهرّب من الإجراءات الصارمة لقانون الروم الكاثوليك التي تمنع الطلاق، من دون الدخول في الإسلام. وبالفعل، فإنّ التغيير لصالح الإسلام هو أمر لا يقبله المجتمع المسيحيّ في المشرق العربيّ ويؤدّي إلى بعض النتائج القانونيّة السلبيّة، مثل عدم إمكانيّة الميراث مع اختلاف الدِّين، فضلًا عن الضغوط الاجتماعيّة وانتهاك الحقّ في الحرّيّة الدينيّة[٣٣٨]. كما أنّ اعتناق الإسلام يقيّد من حرّيّة المرأة التي يمكنها بيسر الدخول بهذا الدين، لكنّها لن تستطيع العدول عن قراراها وإلّا أُتّهمت بالردّة وهو ما يحصل في قضايا «العائدون إلى المسيحيّة»[٣٣٩]. ومع

=أسلمت الزوجة وحدها يعرض الإسلام على الزوج إن كان أهلًا له، فإن أسلم خلال شهر واحد فزواجهما باقٍ وإن أبى أو امتنع عن إبداء الرأي بعد إعلامه فسخ الزواج بينهما. ٥- إن كان الزوج غير أهل للعرض فسخ القاضي الزواج بينهما دون عرض، واعتدت الزوجة، فإذا صار أهلًا وأسلم قبل انقضاء العدّة، يلغى الفسخ وتعود الزوجيّة حكمًا.

(٣٣٥) وهكذا، فإنّ تحوّل أحد الزوجين إلى دين آخر غير الإسلام، كاليهوديّة مثلًا، لا يؤدّي إلى تطبيق الشريعة الإسلاميّة. أنظر: أحمد الجندي، ٢٠٠٥، **مرجع سابق**، ص١٣٢-١٣٣.

(٣٣٦) قرار صادر في ١٣/٥/١٩٨٥. أورده مصطفى الجمال، **مرجع سابق**، ص١١٧ وما بعدها.

(٣٣٧) مصطفى الجمال، المرجع السابق، ص١١٨.

(٣٣٨) أنظر لاحقًا.

(٣٣٩) أنظر لاحقًا.

ذلك لا مناص لهذه المرأة، موضوع القضيّة، من تغيير دينها إلى الإسلام من أجل حلّ رابطة زواجها المسيحيّ[٣٤٠]. هذه الأحكام المستقاة من التشريعات المسيحيّة ليست الوحيدة التي تدفع بالمسيحيّين إلى اعتناق الإسلام، كما سنبيّنه لاحقًا.

ب - حضانة الأطفال وديانتهم في إطار الزواج المختلط

كما أشرنا، فإنّ الزواج المختلط المقبول من الناحية القانونيّة هو زواج المسلم بالكتابيّة بدول المشرق العربيّ المسلمة. هذا وتبعيّة الأشخاص إلى دين معيّن له أكبر الأثر في تحقيق مكاسب على الصعيد القانونيّ في ما يتعلّق بحضانة الأطفال وديانتهم. ولهذا، فإنّ تغيير الدين يلقي بأثره في العديد من مجالات النزاع القضائيّ. وفي هذا الصدد سنستعرض كيفية إدارة النزاعات القضائيّة في مسألة حضانة الأطفال وديانتهم في إطار هكذا رابطة زوجيّة.

١ - **حضانة الأطفال**: شهدت العديد من الاجتهادات القضائيّة تمييز صارخ ضدّ المرأة غير المسلمة في حال نشوب خلاف بين الزوجين بخصوص حضانة الأطفال. فمن حيث المبدأ لا تشترط أغلب المذاهب الفقهيّة في الإسلام اتّحاد الدِّين بين الحاضن والطفل[٣٤١]. إلّا أنّه غالبًا ما تُعطى الحضانة للطرف المسلم في النزاعات القضائيّة، في خرق لمبدأ المساواة والحرّيّة الدينيّة ومن دون الاكتراث بمصلحة الطفل التي يجب أن تُؤخذ بالحسبان عند إعطاء الحضانة سواء للمرأة أو للرجل بصرف النظر عن الدِّين. فتُحرم الأمّ المسيحيّة من هذا الحقّ إذا خُشي أن يألف الطفل غير دين أبيه المسلم أو حتّى المعتنق الإسلامَ لغاية معيّنة منها إسقاط الحضانة عن زوجته. وعلى الرغم من عدم صراحة أغلب قوانين الأحوال الشخصيّة في هذا الخصوص، فإنّ الاجتهادات القضائية السابقة في كثير من دول المشرق العربيّ كانت قد أعملت هذا الحكم وأسقطت الحضانة عن الأمّ غير المسلمة كقرار محكمة النقض **السوريّة** في ٦ نيسان/أبريل لعام ١٩٨١ المستند إلى المادّة ٣٨١ من كتاب قدري باشا[٣٤٢]. هذه المادّة تُجيز إسقاط الحضانة عن المرأة غير المسلمة إذا خُشي على دين الطفل

(٣٤٠) للمزيد من التفاصيل، انظر: أحمد الجندي، ٢٠٠٥، **مرجع سابق**، ص١٣٢.

(٣٤١) عن حضانة غير المسلمة للمسلم، انظر مصطفى مكّي حسين الكبيسي، **مرجع سابق**، ص٤٥٨ وما بعدها.

(٣٤٢) محكمة النقض السوريّة - الغرفة الشرعيّة، أساس ٢٤٤، قرار ٣٠١.

المسلم[٣٤٣]. وهذا أيضًا ما قرّرته المحكمة الشرعيّة الثانية بدمشق في أثر خلاف قضائيّ نشب بين زوج سوريّ مسلم وزوجته المسيحيّة التي تحمل الجنسيّة الرومانيّة، على اعتبار أنّ هذه الأخيرة قامت بتلقين طفلهما (المسلم بالولادة) تعاليم الديانة المسيحيّة، وهو ما نفته الزوجة. وبهذا أقام الزوج دعوى لنزع الحضانة عن زوجته المسيحيّة بذريعة الخشية من أن يألف طفله غير دين الإسلام. وقرّرت المحكمة إسقاط حقّ المدّعى عليها (الزوجة المسيحيّة) بحضانة ابنها لاختلاف الدِّين[٣٤٤]. ومع ذلك قامت محكمة النقض - الغرفة الشرعيّة - بنقض هذا القرار بسبب تدخّل من شخص ذي منصب قضائيّ حسّاس، كما وصل لعلم الكاتب عن طريق أحد المحامين الموكَّلين في هذه القضيّة. وعلى الرغم من هذا التدخّل، لم تُنصف المرأة المسيحيّة وتُعامل بمساواة كاملة فيما إذا كانت مسلمة، فهذه الأخيرة يحقّ لها قانونيًا الحضانة حتّى بلوغ المحضون سنّ الثالثة عشرة. فقد قرّرت محكمة النقض ردّ إسقاط حضانة الطاعنة عن ولدها وبإلزام المطعون ضدّه (الزوج المسلم) بتسليم الولد المذكور لوالدته التي تلتزم بدورها بإعادة الولد المحضون إلى وليّه عند بلوغة سنّ العاشرة من عمره[٣٤٥].

يقرّ القضاء **المصريّ** في أحكامه المختلفة هذا التمييز بحقّ المرأة المسيحيّة، كما ذهبت إليه المحكمة الابتدائيّة الشرعيّة في الإسكندريّة العام ١٩٥٤ في قضيّة زغبي حلّاق عندما أعطت الحضانة للأب المسيحي، بعد اعتناقه الإسلام، وذلك خشيةً على

(٣٤٣) تنصّ هذه المادّة على الآتي: «الحاضنة الذمّيّة أمًّا كانت أو غيرها أحقّ بحضانة الولد كالمسلمة حتّى يعقل دينًا أو يخشى عليه أن يألف غير دين الإسلام». يُذكر أنّ مشروع قانون الأحوال الشخصيّة السوريّ تضمن صراحةً في مادّتيه ٢٨٤ و٢٩٤، تسليم الأوّليّة في حضانة الطفل إلى الطرف المسلم، حيث إنّ المادّة ٢٨٤ منه تقيّد حقّ المرأة المرتدّة عن الإسلام في احتضان طفلها، كما أنّ المادّة ٢٩٤ تنصّ على أن تقتصر الحضانة على الأمّ المسلمة فقط إذا خُشي على الطفل أن يألف غير دين الإسلام وعاداته، أو كانت الحاضنة تستغلّ ضعف الطفل لتنشئته على غير دين أبيه المسلم.

(٣٤٤) المحكمة الشرعيّة الثانية بدمشق، أساس ٨٠٩٤/ ٢/ ٢٠١٣، قرار رقم ١٣٢٠، صادر بتاريخ ٣١/ ١٢/ ٢٠١٣، غير منشور. وقد صدر هذا القرار عن رئيس هذه المحكمة، القاضي كمال بن عليّ المسكي، الذي يُعتبر مرجعًا مهمًّا في القضاء الشرعيّ وهو يدرّس في المعهد القضائيّ بدمشق.

(٣٤٥) قرار محكمة النقض - شرعيّة، أساس ١٦٨، قرار رقم ١٢٤، صادر بتاريخ ٣ آذار/مارس، قرار غير منشور. ويُلاحظ في نصّ هذا القرار تجنّب استخدام مصطلح «الذمّيّة»، بل «الحاضنة غير المسلمة» أو «المرأة المسيحيّة»، وذلك بخلاف قرار المحكمة الشرعيّة الثانية بدمشق والذي ذكر هذا المصطلح أكثر من مرّة.

دين طفلته من والدتها المسيحيّة. وعلى الرغم من اعتراض الكنيسة المصريّة على هذا الحكم متذرّعة بأنّ الطفلة ولدت وتربّت كمسيحيّة، إلّا أنّ المحكمة الشرعيّة أشارت إلى أنّ الطفلة التي تجاوزت من العمر الثماني سنوات يمكن أن تتأثّر بالدين المسيحيّ لوالدتها التي قد تعلّمها «الكفر» على حدّ تعبير القاضي[٣٤٦]. بشأن الأحكام **الأردنيّة**، فقد كانت متساهلة في كثير من القضايا التي لم تُسقط فيها الحضانة عن المرأة المسيحيّة مستندة إلى مصلحة الطفل في الدرجة الأولى وهو ما كان يدلّ على التسامح الدينيّ والقراء المعاصرة للشريعة الإسلاميّة[٣٤٧]. وهذا ما ذهبت إليه محكمة التمييز الأردنيّة التي أجازت للمرأة المسيحيّة بحضانة طفلها حتّى بلوغه سنّ التاسعة إذا كان المحضون ذكرًا وحتّى سنّ الحادية عشرة فيما إذا كانت أنثى، وذلك كما تحدّده المادّة ١٢٣ من قانون الأحوال الشخصيّة الأردنيّ السابق. وقد تغيّر هذا الاتّجاه القضائيّ بمقتضى نصّ قانون الأحوال الشخصيّة الأردنيّ الجديد للعام ٢٠١٠، والذي أشار صراحةً في المادّة ١٧٢ إلى «إسقاط الحضانة فيما إذا تجاوز المحضون سنّ السابعة من عمره وكانت الحاضنة غير مسلمة».

٢ - **ديانة الأطفال**: يتبع الأطفال المولودون من أب مسلم وأم كتابيّة حتمًا للدين الإسلاميّ في أغلب دول المشرق العربيّ، حتّى في ما إذا كان ذلك يخالف إرادة الأهل الذين لا يستطيعون اختيار ديانة أخرى غير الإسلام لأولادهم[٣٤٨]. وبالنتيجة، لا يمكن في إطار هكذا زواج مختلط أن يختار الزوجان تربية أولادهم في غير الدِّين الإسلامي أو اختيار نظام تعليمي غير إسلامي لهم في المدارس، وذلك في انتهاك لبعض بنود الشرعة الدولية لحقوق الإنسان وخاصّة اتّفاقيّة حقوق الطفل[٣٤٩]. وكما هو الحال في قضايا النزاع من أجل حضانة الأطفال، فإنّ تبعيّة الطفل إلى الدِّين

(٣٤٦) Dina Charif FELLER, *La garde Hadanah en droit musulman et dans les droits égyptien, syrien et tunisien*, Librairie Droz, Genève, 1996, p. 213. Et Sami ALDEEB, *Non-Musulmans en Pays d'Islam, cas de l'Égypte*, The book edition, Lille, 2009, p. 319.

(٣٤٧) قرار محكمة التمييز الأردنيّة رقم ٤٩٣/ ٦٥ المنشور في جريدة **المحامون** الأردنيّة العام ١٩٦٦. ذكره يعقوب الفار، **مرجع سابق**، ص٣٠.

(٣٤٨) جاء في المادّة ١٢٤ من كتاب قدري باشا: «الأولاد الذين يولدون للمسلم من الكتابيّة ذكورًا كانوا أو إناثًا يتبعون دينه».

(٣٤٩) أنظر المادّة ١٤ من اتّفاقيّة حقوق الطفل. كما أكّدت بنود هذه الاتّفاقيّة ضرورة إعطاء مصلحة الطفل الأهمّيّة القصوى.

الإسلاميّ غالبًا ما تهيمن على قرارات المحاكم الشرعيّة التي تُشير صراحة في «وجوب تبعيّة الطفل لأشرف أو لأفضل الوالدين دينًا»، وهو ما قررته المحكمة الشرعيّة بدمشق، في إطار إحدى القضايا بين شخصَيْن من ديانتَيْن مختلفتَيْن، عندما حكمت بـ«إلحاق الولد بدين أمّه وهو الإسلام لأنّه أشرف الأبوين دينًا (. . . .)»، كما اعتبرت المحكمة أنّ الزواج باطل وطالبت بتفريق الزوجَيْن واعتبار معاشرتهما غير شرعيّة[٣٥٠].

وفي حال اعتناق أحد الزوجين غير المسلمين الديانة الإسلاميَّة، فأطفاله يتبعون ديانته الجديدة تلقائيًا في كلّ من مصر وسورية والأردن. هذا وقد حكمت المحكمة الابتدائيّة في الإسكندريّة، بتاريخ ١٦ آذار/مارس ١٩٥٨، على تبعيّة الأطفال في الدين لوالدتهم المسيحيَّة في أثر اعتناقها الإسلام، طالما أنّ زوجها بقي على ديانته المسيحيَّة متذرّعة بأنّ «الإسلام هو أفضل الوالدين دينًا» ورافضةً خيار الأولاد بالبقاء مع والدهم باعتبار أنّ «رغبة الأولاد لا قيمة لها إنّما أحكام القانون واجبة التطبيق»[٣٥١]. لا بدّ من الإشارة إلى أنّ سورية تُتيح في هكذا قضايا إمكانيّة عودة الأطفال لديانتهم الأصليّة حال بلوغهم سنّ الرشد على أن يتحقّق القاضي من عدم إقرار المعنيّ بالإسلام وممارسته شعائرَه بعد بلوغه سنّ الرشد[٣٥٢].

وفي قضيّة في سورية، تمكّنت فتاة مسيحيَّة من فسخ عقد زواجها مع شريكها المسيحيّ في أثر اعتناقها الإسلام وذلك لاختلاف الدِّين[٣٥٣]. ثمّ أقامت هذه الفتاة

(٣٥٠) قرار رقم أساس ٢٢٠٥، رقم قرار ١٠٤ بتاريخ ١٨ تشرين الأوّل/أكتوبر ٢٠٠٠. أنظر أيضًا قرار المحكمة الشرعيّة الرابعة بدمشق، رقم ١٣٧٩ للعام ٢٠٠٧، ذكرته رزان توماني، **مرجع سابق**.

(٣٥١) Sami ALDEEB, «La définition internationale des droits de l'homme et l'islam», in: *Revue générale de droit international public*, tome 89, 1985, n°3, A. Pedone, Paris, 1985, p. 668.

(٣٥٢) Charif FELLER, *op. cit.*, p. 216.

أنظر أيضًا أحمد الداغستانيّ، **المرجع في قضاء الأحوال الشخصيّة**، دار الأنوار للطباعة، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص٢٦٤-٢٦٥.

يُذكر أنّه ساد مؤخرًا سجال حادّ بين بعض الأطراف البرلمانيّة والسياسيّة العراقيّة وذلك في أثر تبنّي قانون البطاقة الوطنيّة للعام ٢٠١٥ والذي يفرض، في مادّته ٢٦، على الأولاد القاصرين اتّباع ديانة مَنْ اعتنق الإسلام من الأبوَيْن.

(٣٥٣) وذلك بموجب قرار المحكمة الشرعيّة الرابعة بدمشق، أساس ٣٠٦٠، رقم القرار ١٢٢.

دعوى قضائيّة لإلحاق ولديها القاصرين بدينها الجديد، وذلك عملًا بأحكام المادّة ١٢٩ من كتاب قدري باشا[٣٥٤]. وقد وافقت المحكمة الشرعيّة السادسة بدمشق على هذا الطلب معتبرة أنّ سورية دار إسلام وبالتالي ينبغي تطبيق نصّ هذه المادّة وإلحاق الأولاد بدين الإسلام[٣٥٥]. غير أنّه وفي سابقة قضائيّة، خالفت الغرفة الشرعيّة الثانية لدى محكمة النقض بدمشق هذا القرار مُعدّةً أنّ «مصطلح دار الإسلام ودار الكفر لم يعد قائمًا في معظم الدول العربيّة والدول الإسلاميَّة ومنها سورية بعد أن أصبحت معظم القوانين وضعيّة وغير مستمدّة من الشريعة الإسلاميَّة الغرّاء ممّا يجعل القرار المطعون فيه في غير محلّه القانونيّ وأنّ أسباب الطعن تنال منه وهو مستوجب النقض»، وبالتالي يبقى الولدان على دين أبيهما المسيحيّ[٣٥٦]. ويبدو أنّ هذا القرار قد اتُّخذ في أثر ضغوط سياسيّة مورست على المحكمة المذكورة، كما أخبر الكاتب أحد المحامين المطّلعين على تفاصيل هذه القضيّة.

أمّا لبنان فيتعامل مع هذه القضيّة بطريقة مختلفة عن بقيّة الدول المُشار إليها، حيث تُترك الحرّيّة للوالدين في اختيار ديانة أطفالهما في إطار الزواج المختلط. وفي حال كون الاثنين من الديانة نفسها وقيام أحدهما لاحقًا في تغيير ديانته، ففي هذه الحالة يتبع الأولاد حصرًا ديانة الأب، أمّا تغيير الأم لديانتها فلا يؤثّر في ديانة الأطفال. هذا ويمكن الأطفال في حال تبعيّتهم لدين الأب أن يعودوا إلى ديانتهم الأصليّة بعد بلوغهم سنّ الرشد[٣٥٧].

ج - حظر الزواج المختلط

يُعدّ الزواج المختلط، أي الذي يجمع شخصين منتميين إلى ديانتَيْن أو طائفتَيْن مختلفتين، ذا أهمّيّة بالغة خاصّةً لتحقيق الغنى الثقافيّ للمجتمع والمشاركة في الحدّ من الطائفيّة المستشرية في مجتمعات المشرق العربيّ. إنّ تقييد حريّة الأشخاص في اختيار

(٣٥٤) تنصّ هذه المادّة على ما يلي: «إذا أسلم أحد الزوجين وكان بينهما ولد صغير أو ولد لهما قبل عرض الإسلام على الآخر أو بعده يتبع من أسلم منهما إن كان الولد مقيمًا في دار الإسلام سواء كان من أسلم من أبويه مقيمًا بها أو في غيرها، فإن لم يكن الولد مقيمًا بدار الإسلام فلا يتبع من أسلم من أبويه».

(٣٥٥) دعوى أساس رقم ٢٥٢٤، قرار رقم ٨٨٣، بتاريخ ٧/ ١٠/ ٢٠١٣، غير منشور.

(٣٥٦) أساس ٧٨٣، قرار ٧٢٧، بتاريخ ٤/ ١١/ ٢٠١٣، غير منشور.

(٣٥٧) أنظر المادّة ٢ من القرار رقم ١٤٦ في ١٨ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٣٨.

شريك الحياة يؤدّي إلى القضاء على أسمى العلاقات الإنسانيّة من حبّ وتوافق عاطفيّ وبناء أسرة متماسكة. كما يترتّب على حظر الزواج المختلط آثار اجتماعيّةً وقانونيّةً سيّئة كإنجاب أطفال خارج إطار العلاقة الزوجيّة وأيضًا التحايل على القانون وذلك بإقدام الراغبين بالزواج على تغيير الدين لغاية الزواج فقط، فضلًا عن أنّ الكثير من جرائم الشرف تعقب حالات الزواج المختلط التي غالبًا ما يرفضها المجتمع لأسباب عديدة منها تحريم القوانين لبعض أنواعها. كما يتعارض حظر الزواج المختلط مع الشرعة الدوليّة لحقوق الإنسان التي تنصّ على حقّ الزواج من دون تمييز[٣٥٨]. ففي هكذا حظر انتهاكٌ لحقّ المرأة المسلمة في اختيار شريك حياتها ولحقّ غير المسلم الذي يتعرّض أيضًا للتمييز لأنّ القوانين المعمول بها تجيز زواج المسلم بكتابيّة. كما يؤدّي هذا الحظر إلى انتهاكات يتعرّض لها الأطفال المولودون من هكذا علاقات والذين يُعدّون غير شرعيّين.

لا تزال أغلب القوانين المعمول بها في دول المشرق العربيّ تمنع إبرام بعض أنواع عقود الزواج المختلط، وخاصّةً المسلمة بغير المسلم وكذلك زواج المسلم بغير المسلمة ما لم تكن كتابيّة[٣٥٩]. فتنصّ المادّة ٤٨ من قانون الأحوال الشخصيّة السوريّ على أنّ زواج المسلمة بغير المسلم باطل، وهو ما تؤكّده أيضًا المادّة ٢٨ من قانون الأحوال الشخصيّة الأردنيّ للعام ٢٠١٠. هذا الحظر غير منصوص عليه صراحةً في التشريع المصريّ. وفي هذه الحالة، أي غياب النصّ الصريح، يُلزَم القاضي بالرجوع إلى أحكام المذهب الحنفيّ المقنّنة في كتاب قدري باشا. هذا الأخير يتضمّن بنودًا لحظر هكذا نوع من الزيجات المختلطة. فالمادّة ١٢٦ من كتاب قدري باشا تقول: «إذا كان الزوجان غير مسلمين فأسلمت المرأة يعرض الإسلام على زوجها فإن أسلم يقرّان على نكاحهما ما لم تكن المرأة محرّمًا له وإن أبى الإسلام أو أسلم وهي محرّم له يفرق الحاكم بينهما في الحال، ولو كان صغيرًا مميزًا أو معتوهًا، فإن كان غير مميّز ينتظر تمييزه وإن كان مجنونًا فلا ينتظر شفاؤه بل يعرض الإسلام على أبوَيْه لا

(٣٥٨) أنظر المادّة ١٦ من الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان والمادّة ٢٣ من العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة. أنظر ما سبق.

(٣٥٩) تنصّ أيضًا أغلب قوانين الأحوال الشخصيّة الخاصّة بالطوائف المسيحيَّة في دول المشرق العربيّ على تحريم الزواج بين أتباع الديانات أو حتّى الطوائف المسيحيَّة المختلفة، إلّا أنّه يتمّ غالبًا استبعاد هذه القوانين في القضايا المشتركة بين المسلمين والمسيحيّين لصالح تطبيق الشريعة الإسلاميَّة التي تُبيح زواج المسلم بالمسيحيَّة.

بطريق الإلزام فإن أسلم أحدهما تبعه الولد وبقي النكاح على حاله وإن أباه كل منهما يفرّق بينه وبين زوجته (..)». وتضيف المادّة ١٢٧ من هذا الكتاب أنّه «إذا أسلم الزوج وكانت امرأته كتابيّة فالنكاح باقٍ على حاله وإن كانت غير كتابيّة يعرض عليها الإسلام فإن أسلمت فهي زوجته وإن أبت الإسلام أو أسلمت وكانت محرّمًا له يفرّق بينهما والتفريق بإبائها فسخ لا طلاق وما لم يفرّق الحاكم فالزوجيّة باقية حتّى يحصل التفريق». كما أنّ هكذا نوع من الزيجات مخالف للنظام العامّ الذي يعتبر الشريعة أحد أركانه. ويمكن أيّ مواطن في مصر تحريك القضاء المصريّ في إطار ما يُسمّى «دعوى الحسبة»[٣٦٠] من أجل الحكم ببطلان وتفريق المعاشرة الزوجيّة المحظورة بمقتضى الشريعة الإسلاميَّة. تتضمّن أيضًا قوانين الأحوال الشخصيّة المعمول بها في لبنان على تقييدات تتعلّق بالزواج المختلط، على الرغم من الاعتراف بعقود الزواج المختلطة المبرمة في الخارج، على عكس بقيّة الدول المجاورة[٣٦١].

وفي إطار الزيجات المختطلة، انتقد نشطاء حقوق الإنسان موقف الجهاز القضائيّ السوريّ في قضيّة السيّد رزق الله حنّوش الذي أسلمه القضاء رغمًا عنه. وفي تفاصيل القضيّة، تقدّمت امرأة مسلمة بدعوى إثبات نسب بمواجهة حنّوش مدّعية أنّه كان قد وعدها بالزواج وأنّها حامل منه وهي تطلب بالتالي إثبات نسب الجنين إليه وأنّه مسلم. وعندما أنكر المذكور أن يكون قد نطق بالشهادتَيْن كما زعمت، وأنّه مسيحيّ ويصرّ على نصرانيّته، طلبت المذكورة سماع شقيقيها كشاهدين على نطق الشهادتَيْن من طرفه أمامهما. وعلى الرغم من إنكار المذكور لصحّة الواقعة، فقد جاء في نصّ القرار الصادر عن الهيئة العامّة لمحكمة النقض أنّ «النطق بالشهادتَيْن يكفي لإشهار الإسلام، وأن الشرائط الواجب توافرها بتسجيل الطاعن مسلمًا في قيود الأحوال المدنيّة لا تحول دون اعتباره مسلمًا ولو لم تتوافر لأنّ مجرّد النطق بالشهادتَيْن يجعل المدّعي بالمخاصمة مسلمًا»[٣٦٢]. وفي قضيّة مشابهة، وبعد أن رفعت الزوجة المسلمة دعوى

(٣٦٠) أنظر القانون رقم ٣ للعام ١٩٦٦.

(٣٦١) لا بدّ من التذكير بأنّ الوضع في لبنان يشكّل استثناءً لما هو معمول به في بقيّة دول المشرق العربيّ من ناحية المساواة بين المسلمين وغير المسلمين في مجال قوانين الأحوال الشخصيّة. ومع ذلك تشتمل هذه الأخيرة على العديد من أوجه التمييز ضدّ المرأة.

(٣٦٢) أنظر قرار الهيئة العامّة لمحكمة النقض، رقم ١٩٧، أساس ٣٥٢، تاريخ ١٤/٦/١٩٩٩. أنظر موقع سيريانيوز:
سيريانيوز تفتح ملفّ الزواج المختلط في سورية، **سيريانيوز**، ٨ تشرين الأوّل/أكتوبر ٢٠٠٧،=

على شريكها المسيحيّ تقول فيها بأنّه «خدعها بالقول إنّه اعتنق الإسلام»، قرّرت المحكمة إلحاق الطفلتَيْن بدين أمّهما لأنّه «دين أشرف الأبوين» وحكمت أيضًا بانفصال الزوجَيْن فورًا(٣٦٣). وقد حكمت محكمة عمّان الشرعيّة بالتفريق بين السيّد نادر وزوجته روان، وذلك على إثر اعتناق الزوجة الدّين الإسلاميّ وتقدّمها بدعوى قضائيّة تطالب فيها بالتفريق لإباء الزوج الدخول في الإسلام. وقد جاء في قرار الحكم: «(. . .) حكمت بالتفريق بين المدّعية روان المذكورة وزوجها الداخل بها بموجب العقد الكنسيّ نادر المذكور بطلقة واحدة بائنة لإباء الزوج الدخول في الإسلام وأنّ عليها العدّة الشرعيّة اعتبارًا من تاريخه أدناه (. . .)»(٣٦٤).

تسبّب إذًا أوجه التمييز ضدّ المسيحيّين تحوُّل عشرات الآلاف سنويًّا من مواطني المشرق العربيّ وخاصّة المسيحيّين إلى الإسلام. ويتمّ التحوّل لأسباب أخرى غير الواردة آنفًا، كإبرام عقد زواج بامرأة ثانية طالما أنّ الإسلام يبيح تعدّد الزوجات، وكذلك لإسقاط حكم المحاكم الروحيّة(٣٦٥) أو إمكانيّة الميراث حيث إنّه «لا ميراث مع

=رابط المقال: http://syria-news.com/readnews.php?sy_seq=63285 وقد جاء أيضًا في قرار قضائيّ آخر: «بسبب إجماع الفقهاء عبر العصور السالفة والحاضرة أنّه مجرّد التلفّظ بالشهادتَيْن يكفي لاعتبار الشخص مسلمًا دون شديد تمحيص لغايته ومقصوده (. . . .)». واستند هذا القرار أيضًا إلى الفقه وخاصّةً ما جاء في فتاوى الرملي بأنّه «من تلفّظ بالمفرّ ثمّ جاء القاضي وتلفّظ بالشهادتَيْن كان له الحكم بإسلامه من غير أن يبيّن له ما صدر منه». **المرجع السابق نفسه**.

(٣٦٣) المحكمة الشرعيّة بدمشق، رقم القضيّة ٩٩٧ أساس ٨٧٤١/٩٦. سيريانيوز تفتح ملفّ الزواج المختلط في سورية، ذكرها المحامي خليل معتوق، **المرجع السابق**.

(٣٦٤) محكمة عمّان الشرعيَّة، رقم القضيّة ٢٠٠٩/٤٤٦١، ٢٧ تمّوز/يوليو ٢٠٠٩، غير منشور.

(٣٦٥) فالنفقة الزوجيّة غير جائزة في حالة اختلاف الدِّين، كما تؤكّده المادّة ١٦٠ من قانون الأحوال الشخصيّة السوريّ والتي تُشير إلى أنّ زوج مسيحيَّة يمكن أن يحرم زوجته من نفقتها في حال إسلامه. وبخلاف ذلك، يتوجّب بحسب المادّة ٦٠ من قانون الأحوال الشخصيّة الأردنيّ للعام ٢٠١٠ دفع النفقة حتّى في حال اختلاف الديانة بين الزوجَيْن. وأيضًا يمكن المرأة المسيحيَّة باعتناقها الإسلام أن تسقط حكم المحكمة الروحيّة كمنعها من السفر. أنظر محمّد زهير عبد الحقّ، **مرجع سابق**، ص٥١، ومحمود شمس، **مرجع سابق**، ص٦٩. وفي هذا الإطار نفسه، قرّرت محكمة النقض السوريّة إبطال الحكم الروحيّ الصادر عن محكمة كنسيّة في أثر اعتناق المدّعى عليه الإسلام، وتطبيق الحكم الشرعيّ اللاحق والذي تضمّن إيقاع الطلاق ورفع النفقة. أنظر محكمة النقض، هيئة عامّة - أساس ١٠٢، قرار ٣٧ بتاريخ ١٩٥٧/٠١/٢٩، أورده أديب إستانبولي، المرشد في قانون الأحوال الشخصيّة، المكتبة القانونيّة، دمشق، ١٩٩٠، ص١٣٨٨. وجاء في قرار مشابه لمحكمة النقض السوريّة أنّ «أحكام المحاكم الروحيّة لا تسري على الزوج=

اختلاف الدين»(٣٦٦). فلا ترث الزوجة المسيحيَّة من زوجها المسلم ما لم تعتنق الإسلام(٣٦٧). ونذكر قضيّة كانت قيد النظر أمام المحكمة «الشرعيّة» في سورية، زعمت فيها امرأة مسيحيَّة بأنّها اعتنقت الإسلام قبل وفاة زوجها المسلم لتستطيع الميراث منه. وقد وافقت المحكمة الشرعيّة على طلبها معتبرةً أنّ إسلامها قد تمّ قبل وفاة الزوج وبالتالي يحقّ لها ميراثه(٣٦٨). وهناك أسباب غير متعلّقة بالأحوال الشخصيّة هذه، وذلك كالرغبة في تجنّب التمييز في مجالات أخرى، بمثل تبوّؤ مناصب مهمّة ممنوعة على غير المسلمين، ولا سيّما في مصر(٣٦٩). كما يُعاني المسيحيّون من أوجه تمييز أخرى في إطار تعدّديّة الأحوال الشخصيّة، فلا تقبل شهادة المسيحيّ أمام المحاكم «الشرعيّة»(٣٧٠)، ولذلك قرّرت محكمة النقض المصريّة في قرار لها صادر بتاريخ ١٩

=السوريّ الذي أضحى مسلمًا، والذي يخضع للقوانين السوريّة فقط ويتبع في أحواله الشخصيّة المحاكم الشرعيّة وحدها»، (الغرفة الشرعيّة - أساس ٢٢٧، قرار ٢٠٥، صادر بتاريخ ٢١/٦/١٩٥٥). كما ذكر محمّد زهير عبد الحقّ أنّ إشهار الإسلام يمنع من تنفيذ الحكم الكنسيّ الصادر بحقّ من أسلم ويتمّ بالتالي إلغاء حكم منع سفره الصادر عن الكنيسة، وذلك بحسب الاجتهاد ٥٠٩ بتاريخ ١ حزيران/يونيو ١٩٨١. محمّد زهير عبد الحقّ، **مرجع سابق**، ص٢١-٢٢ وص ٥١.

(٣٦٦) غالبيّة قوانين الأحوال الشخصيّة في دول المشرق العربيّ تمنع التوارث عند اختلاف الدِّين كما تنصّ عليه صراحةً المادّة ٢٦٤ من قانون الأحوال الشخصيّة السوريّ. وتجدر الإشارة إلى أنّ تسجيل وصيّة لصالح المرأة المسيحيَّة لا يحلّ المشكلة بشكل كامل. فلا وصيّة لغير وارث بما يزيد عن الثلث. ويستند المشرّعون في هذا التقييد إلى الآية القرآنيّة ١٤١:٤.

(٣٦٧) قد يحدث أن يعتنق مسيحيّ الإسلام لحرمان الورثة الشرعيّين من حصّتهم، فلا يكون للورثة في هكذا حالة من طريق غير اعتناق الإسلام لحفظ حقّهم من الميراث. ويُذكر أنّ الجهاز القضائيّ في دول المشرق قد اتّجه إلى قبول إسلام أحد الورثة حتّى لو أعلنها بعد وفاة المُورِث. فيحدث أن يكتشف الوارث المسيحيّ أنّ مورثه مسلم في أثناء تسجيل معاملة الوفاة. وفي هكذا حالة لا يوجد ما «يمنع من إثبات وقوع إسلام الزوجة قبل وفاة زوجها بالشهادة ولا يحول دون ذلك قيدها كمسيحيَّة في وقتٍ ما». أنظر أحمد الداغستاني، **مرجع سابق**، ص٢٦١-٢٦٢.

(٣٦٨) أنظر قرار رقم ٧٩، أساس ١٤، ٢٥ شباط/فبراير ١٩٧١ والقرار رقم ٤١١ ل ٢٧ نيسان/أبريل ١٩٧٦. أوردهما محمود شمس، **مرجع سابق**، ص٢٦٥-٢٦٦.

(٣٦٩) فقد كانت الرغبة في عدم دفع الجزية أحد أهمّ أسباب اعتناق الإسلام كما يتبيّن من اعتناق أعداد كبيرة من المسيحيّين الملكيّين في غزّة للإسلام في العام ١٦٥١. أنظر:

Bernard HEYBERGER, *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique*, École française de Rome, Palais Farnèse, Rome, 1994, p. 77.

(٣٧٠) ومع ذلك يقبل بشكل استثنائيّ في قضيّة طلاق وذلك إن لم يتمّ النصاب بغير المسيحيّ. أنظر: =

أيّار/مايو من العام ١٩٧٠ رفض شهادة المسيحيّين في قضيّة تتعلّق بالوصيّة، وسلّمت بالتالي الحقّ إلى الطرف المسلم(٣٧١). كما ذهبت المحكمة الشرعيّة الثالثة بدمشق في الاتّجاه نفسه عندما قرّرت، العام ٢٠١٢، رفض سماع شهادة المسيحيّ في قضيّة ردّة شخص مسيحيّ آخر عن الإسلام(٣٧٢). وكحال الوضع في كلّ من مصر وسورية، فإنّ المحاكم الشرعيّة في الأردنّ لا تقبل شهادة المسيحيّ، كرفض ترجمة غير المسلم والخبرة الطبّيّة المزوّدة من طبيب مسيحيّ، بينما تقبل المحاكم المسيحيّة شهادة جميع المواطنين بصرف النظر عن ديانتهم(٣٧٣). وعلى العكس من ذلك، يحرص الجهاز القضائيّ في لبنان على احترام مبدأ المساواة بين المواطنين وخاصّةً في توزيع الاختصاص بين المحاكم، ولكن توجد بعض مظاهر التمييز في حال انعقاد الاختصاص لمحاكم دينيّة معيّنة وتبعيّة أطراف الدعوى لأكثر من دين أو مذهب.

نستخلص ممّا سبق أنّ العلاقة بين المسلمين والمسيحيّين على صعيد العدالة الأسريّة، وعلى الرغم من بعض أوجه التشابه، تختلف من دولة إلى أخرى. فتشكّل المساواة بين مختلف الجماعات الدينيّة في لبنان ركنًا أساسيًّا للنظام(٣٧٤). بالمقابل

=محمّد زهير عبد الحقّ، **مرجع سابق**، ص ١٣٣.

(٣٧١) Magdi Sami ZAKI, *Histoire des coptes d'Égypte*, éd. de Paris, 2005, p. 864.

(٣٧٢) المحكمة الشرعيّة الثالثة، دعوى حسبة، أساس ٦٧٨٢، قرار ٦٥٢، بتاريخ ٢٨/٦/٢٠١٢، قرار غير منشور. هذا وينصّ مشروع قانون الأحوال الشخصيّة المعلّق في مادّته ٣٨ على ما يلي: «١- يشترط في صحّة عقد الزواج حضور شاهدين رجلين، أو رجل وامرأتين مسلمين، أو كتابيّين في زواج المسلم بالكتابيّة حين الضرورة، عاقلين، بالغين، سامعين الإيجاب والقبول، فاهمين المقصود بهما. ٢- تجوز شهادة أصول وفروع الزوجين أو أحدهما. ٣- تجوز شهادة الذمّيّ إذا كانت الزوجيّة كتابيّة، حين الضرورة ولكن لا يثبت الزواج إذا جحده الزوج المسلم، ويثبت إذا جحدته الكتابيّة».

(٣٧٣) شهادة المسيحيّ لا تُقبل أمام المحاكم الأردنيّة، شمس نيوز، ١٥ آذار/مارس ٢٠١٥، على الرابط: www.shamsnews.net/news/get_news_det/1/10084.html

(٣٧٤) ومع ذلك، فهذه المساواة لا تؤسّس لنظام مؤثّر وفعّال يتضمّن احترام كامل للحريّة الدينيَّة. فعلى الرغم من عدم هيمنة القانون الإسلاميّ، فإنّ التعدّديّة القضائيّة والتشريعيّة لا تنسجم كليًّا مع احترام الحقوق الأساسيّة ولا مع الاستقرار القضائيّ والسياسيّ. تبيّن لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتّحدة العوائق التي يخلقها نظام كهذا من خلال إثارتها الجدل حول انسجام القوانين والقرارات التي لا تسمح للمواطنين اللبنانيّين أن يتزوّجوا بموجب قانون آخر وإجراءات أخرى غير تلك المتعلّقة بالطوائف الدينيَّة المعترف بها. وتشير اللجنة بقلق إلى=

تمنح سورية صراحة الأولويّة للقانون الإسلاميّ وللمسلمين، ويسير الأردنّ بالاتّجاه نفسه، لكن مع أخذ مبدأين بالحسبان من الصعب أن ينسجما، وهما حياديّة الدولة وأولويّة القانون الإسلاميّ. ويبدو مؤخّرًا أنّ الأفضليّة في الأردنّ هي للقانون الإسلاميّ، كما رأينا من خلال أحكام قانون الأحوال الشخصيّة الأردنيّ الجديد الصادر في العام ٢٠١٠. أخيرًا، تشكّل مصر حالة استثنائيّة لا في المشرق العربيّ وحسب، بل في العالم العربيّ، وذلك عبر أسلمتها الشديدة لنظام التعدّديّة ولاسيّما إلغائها للمحاكم المسيحيَّة وتطبيق الشريعة الإسلاميَّة على غير المسلمين. وعن الوضع في مصر، عبّرت لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتّحدة عن خشيتها من وجود ضغوطات يُمارسها على العدالة متطرّفون باسم الإسلام، ويصل بهم الأمر حتّى إلى فرض تفسيراتهم المتشدّدة الخاصّة بالدِّين(٣٧٥). في الحقيقة استمرّ حكّام دول المشرق العربيّ بتطبيق تعدّديّة قانونيّة وقضائيّة في مجال الأحوال الشخصيّة بشكل ينسجم مع توجّهاتهم السياسيّة. وهكذا، فإنّ مصالح الأنظمة، وخاصّةً مصالحة الإسلاميّين وتجنّب إنشاء دول المواطنة، يشكّل المسألة الأساسيّة في هذا الصدد. فهذه التعدّديّة تزيد من التفرقة والانقسام والطائفيّة في المجتمعات، وهو ما يكرّس استمراريّة وجود الأنظمة الديكتاتوريّة. وقد رأينا أنّ الجهاز القضائيّ والتشريعيّ في دول المشرق العربيّ الإسلاميَّة، وعلى الأخصّ في مصر، يكوّن أداة للأسلمة في مجال الأحوال الشخصيّة، وفي ذلك إرضاء للإسلاميّين. صحيح أنّ هناك توجّهات في دول المشرق إلى استعادة الدولة لسيادتها في المجال القضائيّ والتشريعيّ، ولكنّ الإطار العامّ يبقى إسلاميًّا. الأمر الذي يتبيّن بشكل جليّ من خلال رفض الدولة المصريّة لتطبيق قانون الأحوال الشخصيّة الموحّد للطوائف المسيحيَّة وما يكرّسه ذلك من استمرار تطبيق الشريعة الإسلاميَّة على أحوالهم الشخصيّة. بالتأكيد إنّ علمنة التشريع المسيحيّ أساسيّة باتّجاه دولة المواطنة، ولكنّ هذه العلمنة يجب أن تتزامن مع علمنة مشابهة للتشريع الإسلاميّ، وإلّا فالآثار المترتّبة لن تكون سوى أسلمة الدولة وغير المسلمين.

=ضرورة انتماء كلّ مواطن لبنانيّ إلى إحدى الطوائف الدينيَّة المعترف بها رسميًّا من قبل الدولة، وهو شرط لترشّحه لوظيفة عامّة. أنظر ملاحظات لجنة حقوق الإنسان، الجمهوريّة اللبنانيّة، CCPR/C/79/Add. 78، ١ نيسان/أبريل ١٩٩٧، الفقرات ١٨ و١٩ و٢٣.

(٣٧٥) لجنة حقوق الإنسان، الملاحظات الختاميّة، جمهوريّة مصر العربيّة، CCPR/CO/76/EGY، ٢٨ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٢، الفقرة ١٧، ب.

وهذا يعني أنّ توحيد الأنظمة القضائيّة والتشريعات غير الإسلاميّة يجب أن يتمّ ضمن إطار علمانيّ وليس إسلاميّ.

المطلب الثاني: دونيّة المسيحيّين السياسيّة والدينيّة

لم تكتمل بعد مرحلة خلق هويّة وطنيّة جامعة تساهم في اندماج مواطني دول المشرق العربيّ. وبذلك يستمرّ الانقسام الدينيّ في المشهد العامّ، حتّى بعد إقامة الدول الوطنيّة. فالتمايز الدينيّ في مجتمعات المشرق العربيّ، بين المسلمين وغير المسلمين، أمرٌ جليّ، خاصّةً بسبب تعدّديّة الأحوال الشخصيّة. وقد ازدادت مخاوف المسيحيّين في العقود الأخيرة الماضية بسبب صعود الأسلمة وتأثيرها في مختلف مناحي الحياة السياسيّة والاجتماعيّة والقانونيّة. فتؤدّي أسلمة المجتمعات بشكل طبيعيّ إلى تعميق الانقسام الدينيّ الإسلاميّ-المسيحيّ، وبالتالي تقويض مبادئ المواطنة. فعلى سبيل المثال، يمكن أسلمةَ المجتمع تعزيز تمييز النساء المسلمات في مصر من النساء المسيحيّات بسبب ارتداء غالبيّة المسلمات الحجاب. كذلك لا يترك بثّ الخطابات الدينيّة الإسلاميّة في وسائل النقل وإلصاق الشعارات الدينيّة عليها أيّ شكّ حول الانتماء الدينيّ لدى مَن يقوم به. ترافقَ هذا الانقسام الدينيّ المتزايد مع صعود التوتّر بين العالمَيْن الإسلاميّ والغربيّ، وهو ما انعكس بوجهٍ خاصّ على المسيحيّين في المشرق العربيّ. فالحقيقة هي أنّ بعضَهم يرى في هذه الأقلّيّات أداة لخدمة القوى الأجنبيّة والغرب، وهؤلاء يخلطون أحيانًا بين مسيحيّي المشرق العربيّ والصليبيّين بسبب اشتراك هذه الأقلّيّات مع الغرب في دينٍ واحد، هذا وعلى الرغم من تمسّك غالبيّة المسيحيّين بوطنيّتهم ومعارضة أغلب رموزهم لهيمنة القوى الاستعماريّة بما فيها إسرائيل(٣٧٦). فقد تذرّعت بعضُ الدول الأجنبيّة بحماية حقوق المسيحيّين للتدخّل في المنطقة لتحقيق مصالحها السياسيّة، وهذا ما جعل الكثير من المسلمين، لاسيّما منذ الحروب الصليبيّة، يبدون ريبة تجاه المسيحيّين(٣٧٧). وقد عزّز ذلك حديثًا

(٣٧٦) وفي تعليقه على الغزو الأجنبيّ، يقول برهان غليون: «لا يمسّ كون الغرب مسيحيًّا، بالرغم من أنّه كان في حركة هذا الغزو الأخير علمانيًّا بكلّ معنى الكلمة، لا بالمسيحيّة كدين، ولا بالطوائف المسيحيّة الشرقيّة التي تعرّضت هي ذاتها لأعظم المجازر على يد الصليبيّين في القسطنطينيّة، كما في القدس، وهذا بالرغم من الإيمان بدين واحد». برهان غليون، **المسألة الطائفيّة ومشكلة الأقلّيّات**، ص٥٢.

(٣٧٧) تدخّل الاتّحاد السوفييتيّ أو روسيا تمّ في الغالب باسم حماية الأرثوذكسيّين، بينما تذرّعت فرنسا=

غزو القوى الأجنبيّة لبعض المناطق الإسلاميّة، كالعراق وأفغانستان وحديثًا سورية. فيضع ذلك المسيحيّين مجدّدًا في وضع معقّد كما تشهد على ذلك الأحداث المختلفة. وقد اتّهم مجدي زكي السياسات الغربيّة بمساهمتها في تدهور وضع المسيحيّين في المشرق، وأكّد أنّ «استيطان اليهود الأوروبّيّين وإنشاء دولة اسرائيل في فلسطين، للتكفير عن الهولوكوست (محرقة اليهود) التي هي جريمة ضدّ الإنسانيّة ولا علاقة للعرب بها، هما جرحان نازفان وقد يكونان السبب الكامن وراء الارهاب الإسلاميّ»(٣٧٨). وجاءت حديثًا التغييرات السياسيّة التي تعصف بدول المشرق العربيّ لتزيد من مخاوف المسيحيّين في وصول أنظمة راديكاليّة إسلاميّة. وبالفعل، فالمناخ الشعبيّ المتأسلم الذي سبق هذه الثورات وما رافقها من صراعات مسلّحة وتأثير مصالح خارجيّة واستقطابات إقليميّة لا يمهّد لتفعيل دول المواطنة ولبناء دول الديموقراطيّة على المدى المنظور.

إنّ نظام التعدّديّة في مجال الأحوال الشخصيّة ليس الأداة الوحيدة للتمييز ضدّ المسيحيّين وأسلمتهم، فتبدو دونيّتهم أيضًا في مناحٍ أخرى، ولا سيّما السياسيّة والعامّة. وقد يصل اضطهاد المسيحيّين في بعض الفترات إلى حدّ التصفية الجسديّة، كما حدث في أثناء مجازر تعرّضَ لها المسيحيّون في دمشق في العام ١٨٦٠(٣٧٩)، وأيضًا الهجمات الإرهابيّة المنتظمة ضدّ أقباط مصر وحاليًّا ضدّ المسيحيّين في سورية والعراق من طرف الجماعات الإرهابيّة. كما تظهر أشكال أخرى للقمع من خلال التمييز في مجالات العمل، وانتهاك حرّيّة ممارسة الشعائر الدينيّة، والضغط الاجتماعيّ والسياسيّ، ومشكلات الحكم والمشاركة السياسيّة، إلخ. من المهمّ الإشارة إلى أنّ انتهاك حقوق المسيحيّين الأساسيّة لا يأتي من المؤسّسات الحكوميّة وحسب، فالمتشدّدون مسؤولون هم أيضًا عن مثل هكذا انتهاكات، إمّا بشكل مباشر من خلال أعمال العنف التي يقومون بها، أو بشكل غير مباشر من خلال تأثيرهم في الرأي العامّ والأنظمة السياسيّة الحاكمة وتواجدهم في أجهزة الدولة المختلفة. في هذا الإطار، سيبحث هذا المطلب دونيّة المسيحيّين في المشرق العربيّ، والتي نراها في

=سابقًا في حماية الكاثوليكيّين وبريطانيا بوضع البعثات التبشيريّة البروتستانتيّة.

(٣٧٨) Magdi Sami ZAKI, *op. cit.*, p. 890.

(٣٧٩) وازدادت مخاوف المسيحيّين العرب إثر المذابح الرهيبة التي تعرّض لها أبناء دينهم من غير العرب، كالأرمن والأشّوريّين.

الفترة المعاصرة على شكلَيْن، أوّلهما: ذو طابع دينيّ (الفرع الأوّل) وثانيهما: يأخذ أبعادًا سياسيّة واجتماعيّة أكثر منه دينيّة (الفرع الثاني).

■ الفرع الأول: شكل دونيّة المسيحيّين الدينيّ

تبدو دونيّة مسيحيّي المشرق العربيّ من خلال بعض القيود المتأتّية من الشريعة أو من تفسيرها المتشدّد. فتترتّب على قضيّة الردّة في الإسلام انتهاكات حقوقيّة مختلفة تشمل حقوق المسلمين وغير المسلمين كما سنبيّنه في الفقرة الأولى. ويظهر نوع آخر من التمييز الدينيّ بحقّ المسيحيّين يتمثّل بحريّة ممارسة الشعائر الدينيّة، كما سنبيّنه في الفقرة الثانية.

أوّلًا: المسيحيّون في المشرق العربيّ ومسألة الردّة في الإسلام

يمكن أن يُفهم من العنوان الذي اخترناه لهذه الفقرة أنّ المسيحيّين ليسوا معنيّين بمسألة الردّة، أو ما يُعرف بترك الدين الإسلاميّ، وأنّ هذا الموضوع يتعلّق حصرًا بالحريّة الدينيّة للمسلمين أنفسهم. الأمر في الحقيقة ليس كذلك، لأنّ حظر الارتداد عن الإسلام يؤدّي إلى انتهاكٍ لبعض الحقوق الأساسيّة لمسيحيّي العالم العربيّ، ومنها على وجه الخصوص المساواة، والحريّة الدينيّة، وحريّة التعبير. فعلى الرغم من وجود بعض التباينات بين البلدان في هذا المجال، فإنّ اعتناق الإسلام يجري عادةً بمنتهى السهولة، من خلال إجراءات إداريّة مبسّطة قد تقوم على تشجيع حدوثه[٣٨٠]، بصرف

(٣٨٠) فيتمّ تغيير الدِّين لغير السوريّين أمام القاضي الشرعيّ، أمّا السوريّون فقد كان مكان إشهار إسلامهم في مجلس المحافظة وذلك بحسب القرار ٦٠ ل. ر، حيث كان يتمّ ذلك بعد الحصول على موافقة الأمن السياسيّ وبحضور رجل الدِّين المسيحيّ الذي تتبع له الطائفة التي ينتمي إليها المعنيّ، والذي يتوجّب عليه تقديم النصح إلى مَن يريد إشهار إسلامه لكي يتراجع عن قراره. وقد تغيّرت الأمور مؤخّرًا إذ بات إشهار الإسلام للسوريّين يتمّ أمام القاضي الشرعيّ، ومن دون انتظار موافقة الأمن السياسيّ أو دعوة رجل الدِّين المسيحيّ الآنف الذكر، والسبب في ذلك هو صدور قرار في السنوات الأخيرة عن الهيئة العامّة لمحكمة النقض يقضي بأنّ «النطق بالشهادتَيْن يكفي لاعتبار الشخص مسلمًا ولتسجيله بهذه الصفة في القيود المدنيّة الخاصّة به»، وبالتالي ليس بالضروريّ اتّباع الإجراءات الوارد ذكرها. أنظر قضيّة رزق الله حنّوش، سبق شرح تفاصيل القضيّة. الحال كذلك في مصر، حيث يعفي القانون المصريّ رقم ٦٩ للعام ١٩٤٧ معتنق الإسلام من مختلف الرسوم عند قيامه بتغيير ديانته. وقد جاء في قرار لمحكمة النقض المصريّة أنّ: «نطق المسيحيّ بالشهادتَيْن وثبوت تركه لديانته نهائيًّا وصيرورته مسلمًا إسلامًا حقيقيًّا كافٍ في اعتباره مسلمًا. =

النظر عن نيّة معتنق الإسلام، حتّى ولو ظهر أنّه لم يكن يبغي سوى الاستفادة من قوانين وأوضاع تلائمه أكثر[٣٨١]. في حين أنّ اعتناق المسلم الدينَ المسيحيّ يشكّل معضلة حقيقيّة، وهناك العديد من العقبات التي تقف حجر عثرة في طريق هذا الاعتناق، إن لم نقل إنّها تمنعه بشكل مطلق وتسبّب له الانتهاكات والقمع. سنجد أنّ حظر الردّة عن الإسلام قد سبّب قيودًا صارمة مفروضة على مسيحيّي المشرق العربيّ في مجال التبشير (أ)، فضلًا عن الآثار القانونيّة المنتهكة لحقوق المرتدّين (ب).

أ - حظر التبشير

كما هي الحال في تعدّد الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة التي تحثّ المسلمين على الدعوة إلى الإسلام[٣٨٢]، ثمّة العديد من الآيات الإنجيليّة التي تحثّ المسيحيّين على التبشير بدينهم ونشر رسالته وبالتالي يشكّل التبشير ركنًا أساسيًّا من أركان الديانة المسيحيّة[٣٨٣]. يمكن عَدّ التبشير، أو الحق في بثّ معلومات عن الدِّين، كأحد الحقوق الأساسيّة، ألا وهو الحقّ في التعبير عن دين أو عقيدةٍ ما. وحقّ التعبير عن العقيدة نصّت عليه العديد من الصكوك الدوليّة لحقوق الإنسان[٣٨٤]. فالتبشير أيضًا ركن من أركان حريّة التعبير، خاصّةً إذا كان يتمثّل في دعوة الآخرين إلى اعتناق أحد

=ولا حاجة إلى إعلان هذا الإسلام أو اتّخاذ أيّ إجراء آخر». وجاء في قرار آخر للمحكمة نفسها بأنّ «صحّة الإسلام تثبت بالشهادتَيْن من دون الحاجة إلى صدور من الشخص المعتنق الإسلام عبارة تفيد التبرّي من الأديان أو الدِّين الذي كان يعتنقه سابقًا». وقد أفادت محكمة النقض المصريّة بأنّ «العبرة بظاهر اللسان وأنّ النطق بالشهادتَيْن كافٍ لاعتبار الشخص مسلمًا وأنّ القصد من وراء عدم اقتضاء شكل محدّد لإشهار الإسلام هو تيسير الدخول في الإسلام لمن يطلبه». راجع لونا سعيد فرحات، **مرجع سابق**، ص٢٣٩-٢٤٠.

(٣٨١) فيتمّ تغيير الدِّين بشكل أساسيّ من أجل الحصول على حكم بالطلاق، وحضانة الصغير، والزواج من مسلمة أو من امرأة ثانية، كما بيّنّاه.

(٣٨٢) أنظر إدريس حسن محمّد الجبوري، **مرجع سابق**، ص٢١-٢٢.

(٣٨٣) جاء في **إنجيل مرقس ١٦: ١٥**: «وقال لهم اذهبوا إلى العالم أجمع واكرزوا بالإنجيل للخليقة كلّها»، وأيضًا نقرأ في **إنجيل متى ٢٨: ١٩**: «فَاذْهَبُوا وَتَلْمِذُوا جَمِيعَ الأُمَمِ وَعَمِّدُوهُمْ بِاسْمِ الآب وَالابْنِ وَالرُّوحِ الْقُدُس».

(٣٨٤) أنظر على وجه الخصوص المادّة ١٨ من العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة والمادّة الأولى من إعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصّب والتمييز القائمَيْن على أساس الدِّين أو المعتَقَد.

الأديان بالطرق السلميّة، هذا وقد سبق للمقرّر الخاصّ التابع للأمم المتّحدة المعنيّ بالحريّة الدينيّة أن أكّد أنّ النشاطات التبشيريّة لا تشكّل أيّ انتهاك لحقوق الإنسان، بل وتصونها المادّة ١٨ من العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة[٣٨٥]. لكنّ جيانفرانكو روسيّ يميّز بين نوعَيْن من التبشير: أوّلهما العاديّ الصحيح وثانيهما التعسّفيّ. ويوضّح في هذا المجال أنّ النوع الأوّل ينطوي على الحقّ في الحريّة بنشر دينٍ ما، والمتضمّن حقّ المرء في عرضه لقناعات معيّنة، ولمحاولته في أن يشرك بها أناسًا آخرين هم مستعدّون لسماعها، وذلك في احترام تامّ لحقوق الآخرين وفي ظلّ تجنّب لأيّ ضغوطات اقتصاديّة أو جسديّة أو نفسيّة أو غيرها يمكن أن تشكّل انتهاكًا لهذه الحقوق. بينما التبشير التعسّفيّ لا يندرج في إطار حريّة المرء في نشر دينه، ولا مع الاحترام الواجب لحريّة الفكر أو الرأي أو الدين للآخرين، في حين أنّ التبشير الصحيح، المجرّد من أيّ تفكير أنانيّ أو حبّ للسيطرة، يهدف إلى زيادة عدد المنتمين إلى الجماعة الدينيّة وينمّ على روح تعاون ومحبّة خالية من أيّ غاية شخصيّة، وغرضه خير الآخرين، وهو الجوهر في موضوع حريّة المرء في نشره لدينه[٣٨٦]. فالتبشير، حتّى ولو كان مفهومًا بالمعنى الأوّل المعتدل السابق ذكره، فإنّه يتعرّض لتقييدات شديدة في الدول العربيّة، في حين أن هناك أشكالًا من التبشير التعسّفيّ التي تتمّ ممارستها وتقنينها ضدّ غير المسلمين، وهذا الأمر يخلق حالة من عدم المساواة أمام القانون وفي الحقوق ذات الصلة بالحريّة الدينيّة وحريّة التعبير[٣٨٧].

(٣٨٥) Report of the Special Rapporteur of the Commission on Human Rights on freedom of religion or belief, by Asma Jahangir, Sixtieth session AG, A/60/399, 2005, paragraphe 67.

(٣٨٦) Gianfranco ROSSI, «Le droit à la liberté de diffuser sa religion», in *Conscience et Liberté*, nº 59, 2000, pp. 123 et s.

وفي خصوص التمييز بين هذين النوعين من التبشير فقد أكّدت الكنيسة الكاثوليكيّة أنّها ضدّ استخدام وسائل التهديد والإرهاب والضغط النفسيّ من أجل ذلك، في حين أنّها لا تمنع الجماعات الدينيّة من أن تقوم بالوعظ والإرشاد والهداية للدين المسيحيّ. أنظر:

Roland MINNERATH, «Les relations Eglise et Etat et la liberté de conscience, La position de l'Eglise catholique», *Conscience et liberté*, nº39, 1990, p. 116.

(٣٨٧) مع العلم بأنّ بعض الكتّاب من المسلمين يعترفون بأنّ الشريعة الإسلاميّة تقرّ لغير المسلمين بحريّتهم في النقاش الدّينيّ مع المسلمين، مذكّرين في هذا الخصوص بمناقشات محمّد الدينيّة مع شيوخ القبائل وأسياد قريش. أنظر إدريس حسن محمّد الجبوري، **مرجع سابق**،=

فالتبشير المسيحيّ الصحيح مراقب في المشرق العربيّ، خاصّة منه ما يتمّ في الوسط الإسلاميّ[٣٨٨]. صحيح أنّ التبشير غير ممنوع بشكل صريح في تشريعات أغلب الدول العربيّة[٣٨٩]، لكنّ حقّ التعبير عن الدين غالبًا ما يكون محظورًا على المسيحيّين خارج نطاق أماكن العبادة الخاصّة بهم. فغالبًا ما تتدخّل الجهات الأمنيّة لتوقيف الذين يقدمون على التبشير، ويمكن إحالة هؤلاء إلى القضاء لتُوجَّه إليهم تهمُ مختلفة منها التجديف، وازدراء الأديان، والمساس بالوحدة الوطنيّة أو الإخلال بالنظام العامّ[٣٩٠]. وهكذا يتعذّر على المسيحيّين نشر دينهم وممارسة العمل التبشيريّ بحريّة.

تُراقب الكنائس في مصر من طرف دوائر الأمن، وذلك بالنسبة لنشاطاتها التبشيريّة، ويُمنع عليها منعًا باتًّا تعميد المسلمين الذين اعتنقوا الدين المسيحيّ، على الرغم من عدم وجود أيّ تشريعات واضحة في هذا المجال. فالأحداث الطائفيّة التي اندلعت في العام ١٩٧٢ ضدّ كنيسة «خانقا» سبّبتها الشائعات التي سرت في حينها وزعمت أنّ الكنيسة المذكورة قامت بتعميد شخصَيْن مسلمَيْن. من جهة أخرى، أقدمت الحكومة المصريّة على منع لافينيا ميخايلا زاه، وهي سيّدة رومانيّة كانت قد حصلت على الجنسيّة المصريّة في أثر زواجها من مواطن مصريّ، من دخول البلاد منذ العام ٢٠٠٥ بذريعة أنّها قامت بالتبشير في أثناء إقامتها الأخيرة في مصر[٣٩١]. تبدي الحكومة الأردنيّة من جهتها تسامحًا في موضوع إنشاء بعض دور النشر المسيحيّة، وذلك بغية تمكين المسيحيّين من ممارسة حقّهم في حريّة التعبير[٣٩٢]. ومع ذلك لم

=ص٢١-٢٢. أنظر أيضًا ما سبق.

(٣٨٨) لذلك غالبًا ما تتّجه نشاطات المبشّرين إلى المسيحيّين المنتمين إلى طوائف أخرى، وهو ما يزيد من التوتّر الحاصل بين الكنائس.

(٣٨٩) تبنّت الجزائر مرسومَيْن حول المبشّرين ومنع التبشير. وقد نُشر هذان المرسومان في **الجريدة الرسميّة**، العدد ٣٣ بتاريخ ٢٠ أيّار/مايو ٢٠٠٧ والعدد ٣٦ بتاريخ ٣ حزيران/يونيو من العام نفسه.

(٣٩٠) يلجأ الجهاز القضائيّ المصريّ على سبيل المثال إلى المادّة ٩٨ من قانون العقوبات التي تنصّ على منع استغلال الدِّين للترويج بالقول أو بالكتابة أو بأيّ وسيلة أخرى لأفكار متطرّفة بقصد إثارة الفتنة أو تحقير أو ازدراء أحد الأديان السماويّة أو الطوائف المنتمية إليها أو الإضرار بالوحدة الوطنيّة.

(٣٩١) Human Rights Committee, Civil and political rights, including the question of religious intolerance, sixty-second session, 27 March 2006, E/CN.4/2006/5/add.1, p. 31.

(٣٩٢) أنظر على سبيل المثال الموافقة رقم ٢٦٠٨/ ٣٢ بتاريخ ٨ تمّوز/يوليو ٢٠٠٣ الصادرة عن وزارة=

ينصّ القانون على أيّ شيء يتعلّق بالتبشير، وهو على أرض الواقع ممنوع بشكل صارم[٣٩٣]. هذه القيود تعرفها سورية أيضًا، حيث يكفي فيها أن يتطرّق أحدهم إلى حديث دينيّ، ولو مع أحد زملاء العمل، كي يؤدي ذلك إلى توقيفه إذا ما حصلت وشاية بهذا الشأن إلى دوائر الاستخبارات.

بالمقابل نرى أنّ التبشير التعسّفيّ يطبّق على المسيحيّين في المشرق العربيّ، فهو موجود ابتداءً في النظام التربويّ حيث تتمّ الإشارة باستمرار إلى التعاليم الإسلاميّة[٣٩٤]، هذا عدا عن أنّه موجود في الخطابات الدينيّة والآيات القرآنيّة التي يجري بثّها من خلال المساجد المتواجدة في الأحياء ذات الأغلبيّة المسيحيّة، والتي غالبًا ما تدعو المسيحيّين إلى الإسلام. ويلجأ موظّفو الدولة في مصر أحيانًا إلى التضييق على المسيحيّين لدفعهم إلى اعتناق الدين الإسلاميّ.

تجدر الإشارة أخيرًا إلى أنّ التعقيدات المحيطة بالتبشير وحساسيّته في المشرق العربيّ لا تسبّبه القيود التي تفرضها الشريعة الإسلاميّة وحسب[٣٩٥]، بل يؤدّي البعد السياسيّ لهذا الموضوع دورًا أساسيًّا. فالتبشير يشكّل أحيانًا وسيلة لتعكير الاستقرار السياسيّ للبلدان والتأثير فيها، ويُمارس غالبًا في المشرق العربيّ من أجل دعم النفوذ السياسيّ لبعض الدول، كالتبشير البروتستانتيّ الآتي من الولايات المتّحدة والمدّ الشيعيّ الآتي من إيران والوهّابيّ الآتي من السعوديّة. هذا وقد سبّبت نشاطات بعض البعثات التبشيريّة الأجنبيّة توتّرًا كبيرًا ليس بين المسيحيّين والمسلمين وحسب، بل بين المسيحيّين أنفسهم[٣٩٦]. ومن هؤلاء المبشّرين من يلجأ إلى أساليب غير مستساغة لدفع المسلمين لاعتناق النصرانيّة، كالوعد بالمال أو الهجرة. بالمقابل نرى أنّ بعض المنظّمات غير

=الإعلام والمتعلّقة بمنح اللجنة الإنجيليّة الثقافيّة ترخيصًا بإنشاء دار للنشر، والموافقة رقم ٣٣٤/ ١١٤ ك للعام ١٩٩٦ المتعلّقة بتسجيل «الشركة الأردنيّة للكتاب المقدّس» التي تملك نشاطات في مجال نشر الكتاب المقدّس وطباعته واستيراده. أنظر سعيد البشير، **مرجع سابق**، ص١٣٦.

(٣٩٣) Moheb ZAKI, *Ibn Khaldun Center for Development Studies, Civil Society and Democratization in the Arab World*, Annual Report 2007, pp. 78-79.

(٣٩٤) تتضمّن موادّ اللغة العربيّة في المدارس آيات قرآنيّة يتمّ تدريسها للطلّاب غير المسلمين. أنظر أيضًا لاحقًا.

(٣٩٥) فيمكن أن يُفسّر من الشريعة الاسلاميّة حظر التبشير.

(٣٩٦) Saad-Eddin IBRAHIM, *The Copts of Egypt, Report for Minority Rights Group International*, 1996, pp. 12-13.

الحكوميّة، المسيحيّة منها والإسلاميّة، تلجأ إلى التبشير تحت غطاء المساعدات الإنسانيّة، لكن، وكما يقول سامي الذيب: «التجاوزات التي يقوم بها المبشّرون المسلمون أو غير المسلمين يجب مكافحتها بوسائل لا تمسّ حريّة الشخص»[٣٩٧]، ومع ذلك وأمام هذه التعقيدات والتوتّرات المختلقة تتعالى الأصوات حتّى من طرف بعض المؤسّسات المسيحيّة لوضع حدّ لممارسات التبشير، فمجلس كنائس الشرق الأوسط يعدّ سياسة «الاقتناص Prosélytisme سياسة مرفوضة لا تعبّر عن حقيقة الموقف الذي يجب أن تقفه كلّ كنيسة إزاء غيرها من الكنائس»[٣٩٨]. وعلى صعيد التبشير في الوسط الإسلاميّ، يسترسل المجلس المذكور في وصف التوتّرات الحاصلة بين المسلمين والمسيحيّين ليشير ختامًا إلى أنّه «في مثل هذه المجتمعات وهذه الأجواء بمعانيها المختلفة، لم يبقَ مجال ولا فاعليّة للتبشير المسيحيّ وللدعوة الإسلاميّة»[٣٩٩].

ب - آثار الردّة

تترتّب على قضيّة الردّة في الإسلام انتهاكات مختلفة كتجريد المرتدّ من الحقوق السياسيّة والمدنيّة، وذلك على الرغم من أنّ الدين الإسلاميّ يُفرض في الدول العربيّة على المواطن نتيجة ولادته من أسرة مسلمة من دون أن يتمكّن في وقتٍ لاحق من اختيار دين آخر أو حتّى الإلحاد رسميًّا[٤٠٠]. فتقضي غالبًا المحاكم بتفريق المرتدّ عن شريكه في الزواج وتُسقط عنه حضانة الأطفال ويتمّ الحجر على أملاكه ويفقد شخصيّته القانونيّة التي تمنحه القدرة على إبرام العقود المختلفة. سنورد بداية بعض الملاحظات الأوّليّة حول مسألة الردّة في المشرق العربيّ عمومًا (١) قبل أن نبحث هذه المسألة على الصعيدَيْن النظريّ والعمليّ في كلّ دولة على حدة (٢).

(٣٩٧) Sami ALDEEB, *Non-Musulmans en Pays d'Islam, cas de l'Égypte*, The book edition, Lille, 2009, p. 383.

(٣٩٨) رياض جرجور، **مرجع سابق**، ص٤٨.

(٣٩٩) م. ن.، ص٥١.

(٤٠٠) تُعامل أغلب الدول العربيّة المولودين في عائلات مسلمة كمسلمين وتطبّق عليهم تشريعات إسلاميّة في مجال الأحوال الشخصيّة بالرغم من عدم إيمان بعضهم بها أو بالسلطة الدينيّة المشرّعة لها. الأمر كذلك لأتباع الطوائف غير المسلمة المعترف بها من ناحية فرض التشريعات الدينيّة وإلحاقهم في السجلّات المدنيّة كمنتمين إلى طائفة أسرهم، أو حتّى غير المؤمنين والمنتمين إلى أقليّات دينيّة غير معترف بها من ناحية فرض ديانة «سماويّة» عليهم، في انتهاك واضح للحقّ في الحريّة الدينيّة. أنظر المقدّمة.

١ . ملاحظات أوّليّة وعامّة

تُعدُّ تهمة الردّة أحد أبرز الذرائع التي يلجأ إليها المتطرّفون لارتكاب جرائمهم بحقّ المسلمين وللاعتداء عليهم. وهم قد يبرّرون ذلك دينيًّا من أجل محاربة الذين ينتمون إلى تيّار إسلاميّ آخر أو من لا يقوم بتطبيق الواجبات الدينيّة التي يفرضها تفسيرهم الخاصّ للشريعة. تتعدّد أشكال ردّة المسلمين بالولادة، فلا تشتمل على الإعلان العلنيّ بالرغبة في العدول عن الإسلام إلى دين آخر أو الإلحاد وحسب، بل يمكن أن يُتّهم بالردّة من يفسّر الإسلام بطريقة مغايرة للفكر التقليديّ أو حتّى من يثبّت تجديفه بالله وازدراءه للدين الإسلاميّ أو تركه للصلاة أو عدم إطلاقه للحيّة، إلخ. كما يعاني معتنقو البهائيّة في الأردنّ وما يُطلق عليهم «بعبدة الشيطان» ملاحقاتٍ قضائيّة مختلفة قد تشتمل في بعض الأحيان اتّهامهم بالردّة. وقد جرى تصفية العديد من المثقّفين العرب المسلمين، لا لشيء إلّا لأنّ مؤلّفاتهم لم تعجب هؤلاء المتطرّفين الذين عَدّوهم لاحقًا مرتدّين عن الإسلام. وتعدُّ قضيّة الإسلاميّ الليبراليّ نصر حامد أبو زيد خير مثال، حيث أصدرت محكمة النقض المصريّة بشأنه قرارها الصادر بتاريخ ٥ آب/أغسطس ١٩٩٦ والقاضي بتفريقه قصرًا عن زوجته بحجّة بطلان زواج غير المسلم بالمسلمة.

ومع ذلك، فما يهمّنا في هذا البحث القضائيّ هو فئة المرتدّين الراغبين في اتّخاذ المسيحيَّة دينًا لهم. وتقسم هذه الفئة إلى مجموعتين، تضمّ المجموعة الأولى المسيحيّين الذين جرت أسلمتهم بسبب قوانين الأحوال الشخصيّة ويرغبون في الرجوع إلى الدين المسيحيّ، وتضمّ الثانية المسلمين منذ ولادتهم الراغبين في ترك الإسلام واعتناق المسيحيَّة دينًا لهم، أي المسلمين الذين يتركون الإسلام بعد أن أبصروا النور في ظلّه، ونشؤوا وترعرعوا في عائلة مسلمة، فنعتبر هؤلاء من أتباع الدين الجديد غير الإسلاميّ، فالعبرة لإيمانهم وليس لقبول حكوماتهم تغيير خانة الدين في أوراقهم الثبوتيّة.

يُعاني المرتدّ من القيود الإسلاميَّة نفسها المفروضة على المسيحيّين في الدول الإسلاميَّة للمشرق العربيّ[٤٠١]، بل ويحرم المرتدّ من الميزات التي يحصل عليها

(٤٠١) لا يعرف لبنان قيودًا مشابهة لما تنصّ عليه أغلب تشريعات دول العالم العربيّ بشأن الردّة. هذا ولا ينصّ قانون العقوبات اللبنانيّ على أيّ عقوبة بشأن المرتدّ وما يعزّز إمكانيّة تغيير الدِّين النصّ الدستوريّ القائل بأنّ حريّة الاعتقاد مطلقة وكذلك عدم ذكر الشريعة الإسلاميَّة كأحد مصادر التشريع في الدستور. ومع=

الأشخاص الذين ينتمون إلى فئة أهل الكتاب، ويتعرّض بسبب ارتداده لقيود أشدّ صرامة إذ يتمّ عَدّهُ أحيانًا شخصًا بدون دين، وهذا ما يمكن أن يحرمه من حقوقه المدنيّة والسياسيّة حتّى رجوعه إلى الدين الإسلاميّ. وإذا كان الوضع القانونيّ للمرتدّ ملتبسًا، فالسبب في ذلك هو عدم وجود تشريعات إيجابيّة وصريحة تحظّر ترك الإسلام في غالبيّة دول المشرق العربيّ. ومع ذلك، فالقضاة يلجؤون عادة إلى فكرة النظام العامّ، التي غالبًا ما تُعدُّ الشريعة الإسلاميَّة أحد أركانها الرئيسية، وذلك لتفادي السماح بترك الدين الإسلاميّ. كما أنّ ذكر الدستور للإسلام دينًا للدولة أو للشريعة الإسلاميَّة مصدرًا للتشريع من شأنه أن يؤدّي إلى منع الجهاز القضائيّ من قبول إجراءات ترك الدين الإسلاميّ[٤٠٢]، ويعتمد النظام القضائيّ في المشرق العربيّ على موادّ نصّت عليها قوانين الأحوال الشخصيّة تُلزم القضاة بالرجوع إلى الرأي الثابت لأبي حنيفة في حال غياب النصّ القانونيّ، وهذا يضطرّهم إلى الأخذ بالمدرسة الحنفيّة، أيْ بالنصوص الواردة في كتاب قدري باشا التي تمنع المسلمين من حيث المبدأ تغيير دينهم[٤٠٣]. كما تضطرّهم إلى الانفصال عن شريكهم الزوجيّ، وتحرمهم من حضانة

=أنّ القرار ٦٠ ل. ر. ينظّم إجراءات تغيير الدِّين ويبيحه، فإنّه لا يطبّق على الطوائف الإسلاميَّة في هذا البلد، وهو ما قد يحدّ من الوضوح القانونيّ لإباحة ردّة المسلمين في لبنان. ومع ذلك هناك العديد من التشريعات المتعلّقة بتغيير الدِّين والقائمة على المساواة بين المسلمين والمسيحيّين، وذلك بخلاف الحال في الدول المجاورة التي يكفي فيها النطق بالشهادتَين لاعتبار الشخص مسلمًا. فعلى سبيل المثال تنظّم المادّة ٤١ من القانون ١٩٥١ مسألة تغيير الدِّين أو المذهب في لبنان، وقد جاء في قرار لمحكمة التمييز اللبنانيّة: «يستفاد من نصّ المادّة ٤١ من القانون الصادر في ٧/ ١٢/ ١٩٥١ أنّ وثيقة إشهار الإسلام أمام المرجع الدينيّ الإسلاميّ لا تكفي لوحدها في القانون اللبنانيّ لتصحيح القيد وتغيير المذهب، بل على طالب التغيير أن يبيّن إرادته بنفسه وبصورة جليّة في حضور شاهدين أمام موظّف الأحوال الشخصيّة في لبنان، أو أمام الدوائر القنصليّة في الخارج. فإذا لم يجر الأرثوذكسيّ تغيير دينه إلى مسلم أمام دوائر الأحوال الشخصيّة في لبنان، ولا أمام الدوائر القنصليّة في الخارج، فلا يكون تغيير دين الأرثوذكسيّ إلى مسلم تامًّا في نظر القانون اللبنانيّ، ويبقى تجاهه مسيحيًّا أرثوذكسيًّا، ويكون أمر النظر في حصر إرثه خارجًا عن صلاحيّة المحاكم الشرعيّة». أنظر زين حسين، «خلاصة الاجتهاد» في **النشرة القضائيّة**، قرار بتاريخ ٢٣/ ٦/ ١٩٦٧، **النشرة القضائيّة** للعام ١٩٦٨، ص٧٦٥. أنظر أيضًا حكم مماثل صادر عن محكمة التمييز، الهيئة العامّة، بتاريخ ٣١/ ١٢/ ١٩٩٧. نقلت القرار لونا سعيد فرحات، **مرجع سابق**، ص٢٧٧.

(٤٠٢) نذكّر بأنّ الدساتير نفسها تنصّ على الحريّة الدينيَّة والمساواة، ما يعزّز أيضًا إمكانيّة قبول تغيير الدِّين.

(٤٠٣) وهي الموادّ التالية: ٣١-٣٢، ١٢٠-١٣٠ و٣٠٣-٣٠٩-٣٨٢ المتعلّقة بالردّة عن الدِّين.

الأطفال، ومن النفقة الزوجيّة والإرث والسلطة الأبويّة، إلخ. كما يمكن غالبًا تحريك ما يُعرف بدعوى الحسبة من أجل حظر الردّة عن الإسلام. وقد لا يجري تطبيق هذه القيود في بعض حالات الارتداد عن الإسلام وخاصّةً غير المعلنة، ولكنّ مؤسّسات الدولة تستمرّ في معاملة «المرتدّين» على أنّهم مسلمون وبالتالي تطبّق عليهم وعلى أُسرهم تشريعات إسلاميّة في مجال الأحوال الشخصيّة، وتلزمهم بتلقين أولادهم الديانة الإسلاميّة في المدارس وإلحاقهم بها في القيود المدنيّة والشخصيّة. وعلى الرغم من أنّ معظم قوانين العقوبات في بلدان المشرق العربيّ لا تلحظ على الصعيد الجزائيّ أيّ عقوبة بحقّ المرتدّ(٤٠٤)، لكنّ هذا الأخير يمكن أن يواجه عقوبة السجن بناءً على النصوص أو الموادّ القانونيّة التي تتعلّق بالتشهير بالدين أو زعزعة الوحدة الوطنيّة أو الإخلال بالنظام العامّ، كحال المبشّرين. ويجب أخيرًا أن نشير إلى أنّ الضغط الاجتماعيّ الشديد الذي يتعرّض له أغلب المرتدّين يضطرّهم في الغالب إلى العيش في الخفاء أو إخفاء دينهم الجديد خوفًا من التصفية من طرف أفراد العائلة أو من قبل المتشدّدين.

٢. الارتداد بين النظريّة والواقع

لفهم تأثيرات الارتداد في المشرق العربيّ، سنستعرض الوضع القانونيّ وبعض القضايا العمليّة في بعض الدول، وعلى الأخصّ في مصر (*) والأردنّ (**) وسورية (***).

* في مصر

يكتسي موضوع الردّة في مصر حساسيّة أكبر من تلك التي تعرفها بقيّة الدول العربيّة، وذلك بسبب شدّة تأثير الدِّين في الدولة بما في ذلك التعقيدات التي تعرفها قوانين الأحوال الشخصيّة، من جهة، ومسألة الطائفيّة على الصعيد الاجتماعيّ، من جهة أخرى. فقد شهد القضاء المصريّ دعاوى قضائيّة عديدة لإرغام السلطات المختصّة على تغيير المعطيات الشخصيّة المتعلّقة بالدين ومنح الشهادات الضروريّة لتاركي الإسلام أو للعائدين إلى المسيحيّة. فالقانون رقم ١٤٣ للعام ١٩٩٤ الخاصّ بالأحوال الشخصيّة ينصّ على أنّ تغيير الدِّين يمكن أن يجري في دائرة الأحوال

(٤٠٤) ويُذكر أنّه كان للحراك المدنيّ وخاصّة القبطيّ دور في عدم تقنين أو اعتماد الدعوات الرامية إلى تطبيق عقوبة الإعدام بحقّ المرتدّ.

المدنيّة(٤٠٥) لكن في الواقع يُمنع على المسلمين تغيير ديانتهم على الوثائق الرسميّة عندما يقدمون على اعتناق الدِّين المسيحيّ. وقد تمّ توقيف العديدين من قبل الشرطة المصريّة بسبب ارتدادهم عن الإسلام واعتناقهم المسيحيّة. ففي العام ٢٠٠٥ ألقي القبض على رجل الدين المسلم بهاء الدِّين أحمد حسين العقّاد، ورمي في السجن بسبب تنصّره أو اعتناقه الديانة المسيحيّة، واتّهم بالتشهير بدين سماويّ(٤٠٦). كما تعرّض محمد حجازي للسجن والتعذيب في مصر على أثر اعتناقة للديانة المسيحيّة. أمّا في قضيّة الردّة الخاصّة بزينب سعيد أبو لبن، تلك السيّدة التي اعتنقت المسيحيّة، فقد قام القاضي بتهديد المذكورة بالقتل عندما توجّه إليها في أثناء الجلسة قائلًا «لو كان معي سكّين لقتلتُك»(٤٠٧).

هذه القضايا الآنفة الذكر تتعلّق بمسلمين منذ الولادة، أمّا المسيحيّون الذين دخلوا الإسلام لأسباب مختلفة خاصّة منظومة الأحوال الشخصيّة فأعدادهم أيضًا مهمّة. وتضمّ هذه الفئة على وجه الخصوص المسيحيّين الذين كانوا لم يبلغوا بعد السنّ القانونيّ عندما جرى تغيير ديانتهم تبعًا لتحوّل أهلهم عن ديانتهم الأصليّة، وأولئك الذي أُرغموا على تسجيل أنفسهم على أنّهم مسلمون، أو أنّ تسجيلهم على هذا الأساس حصل من طريق الخطأ. كما أنّها تضمّ المسيحيّين الذين اعتنقوا الإسلام للحصول على حكم بالطلاق من الشريك الآخر بحيث يتمكّنون من عقد زواج جديد. وقد لجأ بعض هؤلاء إلى القضاء للمطالبة بتغيير ديانتهم في سجلّات القيود المدنيّة بما يتيح تسجيل أولادهم كمسيحيّين وتوفير تربية دينيّة مسيحيّة لهم في المدارس، وأيضًا احتكامهم لقوانين الأحوال الشخصيّة الخاصّة بالمسيحيّين، إلخ. لكنّ الجهاز القضائيّ المصريّ لم يعتمد موقفًا واضحًا في هذا المجال، وتشهد على ذلك الأحكام المتناقضة الصادرة عن دور المحاكم المصريّة بهذا الشأن، وكذلك الطلبات التي يتقدّم بها المسيحيّون الراغبون في العودة إلى دينهم الأصليّ، إذ تحظى هذه الطلبات بتسامح

(٤٠٥) أنظر المادّتين ٤٧ و٥٣.

(٤٠٦) بتاريخ ٣٠ يوليو/ تموز ٢٠٠٦ أصدرت محكمة بالقاهرة قرارها القاضي بإطلاق سراح السيّد العقّاد بعد أن قضى عدّة أشهر في السجن. أنظر أيضًا:
J. G. ORBÀN DE LENGYELFALVA et K. ORBÀN DE LENGYELFALVA, *Aid to the Church in Need, Violence Against Christians in the Year 2003*, éd., 2004, p. 58.

(٤٠٧) محمّد حميدة، **قلق دوليّ على أثر تهديد قاضٍ لسيّدة اعتنقت المسيحيّة بالقتل**، منشورات إيلاف، ٢ شباط /فبراير ٢٠٠٩، www.elaph.com

أكبر من تلك التي يتقدّم بها شخص مسلم منذ الولادة. وقد قامت إحدى المحاكم الإداريّة في شهر نيسان/أبريل من العام ٢٠٠٧ بردّ طلب تقدّم به شخص مسيحيّ اعتنق الإسلام، والتمس من خلاله الرجوع إلى المسيحيَّة. وقد علّلت المحكمة المذكورة قرارها بوصف اعتناق الإسلام والرجوع عنه في ما بعد يشكّل احتيالًا على الإسلام والمسلمين[٤٠٨]. ومع ذلك، فقد قامت المحكمة الإداريّة العليا بنقض هذا القرار، وأعادته إلى محكمة الدرجة الأولى[٤٠٩]، كما وأنّ المحكمة الإدارية العليا وافقت بتاريخ ٢٠٠٨/٢/٩ على عودة ١٢ شخصًا إلى ديانتهم المسيحيَّة، وأوضحت أن بطاقاتهم الشخصيّة يجب أن تحمل عبارة «مسلم سابقًا»[٤١٠]. وبالطبع، ستكون هذه العبارة سببًا لكي يتعرّض حاملو هذه البطاقات الشخصيّة إلى التصفية من قبل الإسلاميّين بتهمة الردّة.

**** في الأردنّ**

يحظّر النظام القضائيّ في الأردنّ من حيث المبدأ الردّة عن الإسلام، ويتعرّض المرتدّ للتمييز، ولفقدان حقوقه المدنيّة والسياسيّة، وذلك على الرغم من غياب أيّ عقوبة جنائيّة صريحة للردّة. وفي هذا الإطار، ندّدت لجنة حقوق الإنسان التابعة للأمم المتّحدة بالإجراءات المتعلّقة بالردّة في الأردنّ، وذلك في مناسبات عديدة[٤١١]. وقد كان لاعتماد قانون الأحوال الشخصيّة الأردنيّ للعام ٢٠١٠ دور أساسي في تقنين وتعزيز الانتهاكات المختلفة بحقّ المرتدّ عن الإسلام[٤١٢]، فضلًا عن انتهاكات أخرى

(٤٠٨) ذكرها بالفرنسيّة سامي الديب، انظر:
Sami ALDEEB, «Avis sur les lieux de culte et les pratiques religieuses dans plusieurs pays musulmans et non-musulmans, Avis 07-072», Institut suisse de droit comparé, 14 septembre 2007, p. 42, www.isdc.ch
أنظر أيضًا لونا سعيد فرحات، **مرجع سابق**، ص٢٤١ وما بعدها.

(٤٠٩) م.ن.، Avis 07-072، ص.ن.

(٤١٠) فرج إسماعيل، «العائدون للمسيحيَّة في مصر يخشون القتل بسبب بطاقات الهويّة»، ١٣ شباط/فبراير ٢٠٠٨، **العربيّة نت**، www.alarabiya.net وانظر أيضًا Laure Guirguis، **مرجع سابق**، ص ١٣٢-١٣٣. للاطّلاع على قرارات المحاكم القضائيّة بشأن الردّة، أنظر لونا سعيد فرحات، **مرجع سابق**، ٢٤٣ وما بعدها.

(٤١١) أنظر على سبيل المثال ملاحظات لجنة حقوق الإنسان، المملكة الأردنيّة الهاشميّة، CCPR/C/79/Add.35، ١٠ آب/أغسطس ١٩٩٤، الفقرة ٥.

(٤١٢) وهكذا انتهاكات منصوص عليها صراحةً في قانون الأحوال الشخصيّة الأردنيّ السابق ذي الرقم=

لحقوق الإنسان بما فيها التمييز ضدّ المرأة وغير المسلمين. فقد كرّس هذا القانون صراحةً العديد من موادّه لتهدر الحقوق المدنيّة والسياسيّة للمرتدّ عن الإسلام وخاصّةً المادّة ٤٨ التي تُلزم المرأة المرتدّة بإعادة المهر والمادّة ١٧١ التي تشترط في مستحقّ الحضانة بأن لا يكون مرتدًّا. كما تُشير موادّ أخرى في نصّ هذا القانون إلى الردّة كالمادّة ٤٥ المتعلّقة بوجوب المهر على الزوج والمادّة ١٤٢ المتعلقة بفسخ عقد الزواج في حال الردّة والمادّة ٢٨ التي تنصّ صراحة على تحريم «زواج المرتدّ عن الإسلام أو المرتدة ولو كان الطرف الآخر غير مسلم»[٤١٣]. أضف إلى ذلك أنّ بعض أشكال التمييز تُطبّق بدون وجود نصّ صريح في قانون الأحوال الشخصيّة، وذلك لأنّ نقص التشريعات يُلزم القاضي، بحسب المادّة ٣٢٥ من هذا القانون الجديد[٤١٤]، بالرجوع إلى المذهب الحنفيّ المقنّن في كتاب قدري باشا. هذا الأخير ينصّ بدوره على انتهاكات مختلفة بحقّ المرتدّ كما بيّنّاه. وفي هذا الصدد، تعرّض سامر العايدي للاعتقال لفترة مؤقّتة بعد اتّهامه بالردّة وذلك في أثر تأكيده أمام محكمة عمّان الشرعيّة، في السادس عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠٤، على اعتناقه المسيحيَّة وممارسة شعائرها منذ عشر سنوات[٤١٥]. وقد أكّدت في ما بعد محكمة الاستئناف الشرعيّة ردّة العايدي وعدّت تصرّفاته القانونيّة كافّة باطلة حتّى عودته إلى الإسلام، وأمرت الجهات المعنيّة «باتّخاذ التدابير اللازمة لمنع الزوجَيْن من العيش معًا لتعلّق حقّ الله تعالى في ذلك (....)»[٤١٦].

إنّ عودة المسيحيّين الذين اعتنقوا الإسلام إلى دينهم الأصليّ هي أيضًا موضوع العديد من القضايا القانونيّة في الأردنّ. وقد برزت قضايا هؤلاء المسيحيّين الأردنيّين المعتنقين الإسلام بشكل واضح طوال السنوات الأخيرة. فبعض المحاكم الشرعيّة في هذا البلد يُعدُّ المسيحيّ الذي اعتنق الإسلام مرتدًّا إذا حاول الرجوع إلى دينه[٤١٧] ولذلك فهي تقرّر على الفور تفريقه عن زوجه المسيحيّ لأنّ الزواج بين شخص بلا دين

=٦١ للعام ١٩٧٦.

(٤١٣) أنظر أيضًا المادّة ١٤٠ والمادّة ٢٨١.

(٤١٤) وهو ما كان منصوصًا عليه في المادّة ١٨٣ من قانون الأحوال الشخصيّة الأردنيّ السابق للعام ١٩٧٦.

(٤١٥) قرار المحكمة الشرعيّة في عمّان رقم ٧٠/١٠٨/٣٦٧، تاريخ ٢٣ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٤، الدعوى أساس رقم ٢٥٥٠ للعام ٢٠٠٤.

(٤١٦) قرار محكمة الاستئناف الشرعيّة في عمّان، رقم 61641 – 82/2005.

(٤١٧) بشّار ملكاوي، **مرجع سابق**، ص١٩٣ وما بعدها.

وشخص مسيحيّ ممنوع. وفي العام ١٩٨٠ صدر عن المحكمة الاستئنافيّة الشرعيّة قرارها القاضي باعتبار المسيحيّ الذي اعتنق الإسلام «بلا دين» في ما إذا حاول الرجوع إلى المسيحيَّة[٤١٨].

وقد تدخّلت محكمة الاستئناف الشرعيّة في العام ٢٠٠٤ لتصدر قرارًا لصالح شخص اعتنق المسيحيَّة، وقد جاء في حيثيّات القرار أن الردّة هي مسألة تتعلّق بقناعة الشخص، ولذا يجب ألّا يخشى المرتدّ أي تأثير في قدرته[٤١٩]. مع ذلك، لم يقدم الجهاز القضائيّ الأردنيّ على تبنّي موقف بهذا التسامح في جميع القضايا المتعلّقة بالذين تنصّروا. فتمنع أغلب الاجتهادات القضائيّة الأردنيّة تغيير خانة الديانة للمتحوّلين من الإسلام إلى المسيحيّة، وهذا ما أكّدته محكمة أربد الشماليّة الشرعيّة عندما حكمت بثبوت ردّة السيّد خوري «لإقراره وإصراره على اعتناق الديانة المسيحيَّة/ طائفة الكاثوليك، بعد إسلامه، وأنّه محجور لذاته بسبب ردّته وأنّه ممنوع من التصرّف في أمواله لزوال ملكه عنها مؤقّتًا، وأنّه لا دين له اعتبارًا من تاريخه»[٤٢٠]. وقد أكّد هذا الحكم كلّ من محكمة الاستئناف الشرعيّة[٤٢١] ومن بعدها محكمة العدل العليا في قرارها الذي لم يثبّت ردّة الخوري وحسب، بل أضاف أنّ ما صدر عن «المحكمة الكنسيّة البدائيّة للروم الكاثوليك في عمّان بتاريخ ٢٠٠٣/٣/٢٤ باعتبار المستدعي انطلاقًا من هذا التاريخ، أحد أبناء طائفة الروم الكاثوليك، صادر عن جهة غير مختصّة، لأنّ المحاكم الكنسيّة تُعنى بشؤون أفراد الطوائف التي تنتمي إليها ولا تعنى بالأفراد المسلمين»[٤٢٢].

*** في سورية

يتعرّض المرتدّون في سورية للقيود نفسها التي تعرفها بقيّة الدول الإسلاميَّة في المشرق العربيّ. كما أنّ اعتناق المسيحيَّة من طرف أيّ مسلم في البلاد هو أمر

(٤١٨) أنظر قرار المحكمة الشرعيّة في القضيّة رقم ٢١٣٤٩، تاريخ ٢١ نيسان/ أبريل ١٩٨٠، ذكره سعد البشير، **مرجع سابق**، ص١٩٤.

(٤١٩) أنظر قرار محكمة الاستئناف الشرعيّة رقم ٢٠٠٤/٢١٤٥ في القضيّة رقم ٠٦١٤٤٢، ذكره سعد البشير، **المرجع السابق**، ص١٩٦.

(٤٢٠) القرار الصادر بتاريخ ٢ حزيران/ يونيو ٢٠٠٢ في القضيّة رقم ٧٥٨ للعام ٢٠٠٢.

(٤٢١) قرار رقم ٥٥٣٦٦/١٧٠٨ بتاريخ ٢٠٠٢/٧/٢١.

(٤٢٢) قرار رقم ٣٥، قضيّة رقم ٥٥١ للعام ٢٠٠٣.

مرفوض. فغير المسلم الذي يقوم بتغيير دينه لا يعود باستطاعته العودة إلى دينه الأصليّ، كما تؤكّده الفتوى الصادرة عن مفتيّ دمشق السابق في العام ١٩٩١[٤٢٣]. ومع ذلك تختلف الأحكام القضائيّة بحسب المحكمة أو بحسب مزاج القاضي طالما أنّ التشريعات فضفاضة وتحتمل التأويل. وفي إطار ذلك، أقيمت دعوى حسبة لإبطال وثيقة إشهار إسلام المدّعي عليه[٤٢٤] المسيحيّ الديانة بحجّة أنّه لم يسلم عن عقيدة بل لغاية شخصيّة هي الزواج من امرأة مسلمة، فقضت المحكمة بالموافقة على إبطال وثيقة الإشهار وتدوين ذلك على أصل الوثيقة المذكورة في السجلّ المحفوظ لدى ديوان المحكمة الشرعيّة بدمشق وإلزام أمين السجلّ المدنيّ المختصّ بتدوين مضمون هذا الإبطال على قيود المدّعى عليه أصولًا[٤٢٥]. وبالتالي عاد المدّعى عليه إلى دينه المسيحيّ وفي هذه الحالة يفرّق عن زوجته المسلمة ولا يستطيع بذلك الاستفادة من المزايا التي يمنحه إياها الدِّين الإسلاميّ وقد تحرمه منها قوانينه الكنسيّة. وفي قضيّة حسبة أخرى، يؤكّد قرار المحكمة الشرعيّة الثالثة بدمشق، الصادر بتاريخ ٢٠١٢/٦/٢٨، عدم قبول عودة المسيحيّ المتأسلم إلى ديانته الأصليّة وتأكيد ردّته. فقد رفض القاضي الشرعيّ في هذه المحكمة إبطال وثيقة إشهار إسلام «لعدم وجود مبرّر لإلغائها»، وقضى بثبوت ردّة المدّعى عليه عن الإسلام بعد أن تحقّق من استمراره بممارسته الشعائرَ الدينيّة المسيحيَّة. وفي قرار الحكم تمّ إلزام أمين السجلّ المدنيّ المختصّ في مصياف «بوضع إشارة X على حقل ديانة المدّعى عليه بدلًا من كلمة إسلام الموجودة على خانته واعتباره غير ذا دين». وبالتالي وعلى خلاف القرار الأوّل، جرى في هذا القرار الأخير معاقبة المتأسلم وتركه من دون دين قصاصًا له، حيث إنّ «قتل المرتدّ غير مطبّق حاليًّا» في سورية، وهو ما أشار إليه صراحةً قرار الحكم[٤٢٦].

ومع ذلك، يحقّ للولد المسيحيّ الذي أصبح مسلمًا في أثر اعتناق أحد أبويه

(٤٢٣) صدرت هذه الفتوى عن الشيخ أحمد سفر غبشوقة في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩١. للمزيد من التفاصيل راجع محمّد زهير عبد الحقّ، **مرجع سابق**، ص٤٠.

(٤٢٤) وثيقة إشهار إسلام رقم 148 تاريخ ١٤ تشرين الأوّل/ أكتوبر ١٩٩٩ الصادرة عن القاضي الشرعيّ الأوّل بدمشق.

(٤٢٥) أنظر القرار رقم ٤٨٢ الصادر بتاريخ ٢٠٠٣/٥/٢٦ عن المحكمة الشرعيّة الأولى بدمشق في الدعوى أساس رقم ٥١٥٣.

(٤٢٦) المحكمة الشرعيّة الثالثة، قرار ٦٥٢.

للإسلام أن يعود إلى دينه الأصليّ عند بلوغه سنّ الرشد[٤٢٧]، غير أنّ طلبه هذا يمكن أن يُواجه بالرفض إذا تبيّن للقاضي وجود دليل على ممارسته شعائر الدين الإسلاميّ، إذ يعدّ المدّعي في هذه الحالة مرتدًّا. هذا وقد سبق لإحدى المحاكم الشرعيّة أن وافقت على عودة «جورج» إلى دينه المسيحيّ، وتتمثّل وقائع هذه القضيّة في أنّ هذا الشابّ البالغ من العمر ٢٣ عامًا اكتشف من طريق الصدفة أنّه مسجّل في قيود الأحوال المدنيّة أنّه مسلم، ذلك أنّ والده كان قد أشهر إسلامه لكي يحصل على حكم بالطلاق من زوجته. وقد تزوّج لاحقًا من سيّدة مسيحيّة وأنجب منها عدّة أولاد أحدهم «جورج»، وجرى تسجيل هؤلاء الأولاد مسلمين. وقد وافقت المحكمة على رجوع «جورج» إلى الدين المسيحيّ بعد أن تقدّم بالبراهين الضروريّة حول حياته وتربيته المسيحيّة[٤٢٨]. ومع ذلك فإنّ اختلاف الدين بين الوالد وابنه من شأنه أن يحرم جورج من الميراث عملًا بأحكام التشريع السوريّ الذي يمنع التوارث في ظلّ اختلاف الدِّين.

وختامًا يتبيّن من دراسة الإشكاليّات الخاصّة بمسألة الردّة في المشرق العربيّ، أنّ هذا النظام يشكّل عقبة على صعيد احترام حقوق المسيحيّين، ويقف حجر عثرة في طريق ترسيخ الديموقراطيّة. فالتأثيرات المتأتّية عن الردّة تؤدّي لا إلى أسلمة المسيحيّين وانتهاك حقوقهم في المساواة وحريّة التعبير والمعتقد وحسب، بل إنّها تسيء أيضًا إلى الاستقرار القانونيّ كما يستدلّ على ذلك من الأحكام المتناقضة، أو بالحريّ من التناقضات القائمة بين المحاكم المختلفة حول هذا الموضوع.

(٤٢٧) وفي هذه الحالة يتقدّم الشخص المعنيّ بدعوى بهذا الشأن أمام محكمة الأحوال الشخصيّة، بمواجهة مدير الأحوال المدنيّة لا بصفته الشخصيّة بل الوظيفيّة. ويقوم قاضي هذه المحكمة بإصدار قراره بعودة المدّعي إلى دينه الأصليّ، وإلزام مدير الأحوال المدنيّة بتسجيله على هذا الأساس إذا ثبت له أنّ المذكور لم يمارس قطّ شعائر الدِّين الإسلاميّ. فقد جاء في اجتهاد قضائيّ في سورية ما يلي: «إذا اعتنق الزوجان المسيحيّان أو الزوج المسيحيّ الإسلام، فإنّ أولادهما أو أولاده القاصرين يُسجّلون مسلمين تبعًا لوالدهم إلى أن يبلغوا سنّ الرشد. عندئذٍ يملك كلّ منهم الحقّ في العودة إلى دينه الأصليّ وهو المسيحيّة بدعوى تصحيح القيد، يقدّمها إلى قاضي الصلح المختصّ عملًا بأحكام المادّة ٦٠ من قانون الأحوال المدنيّة الرقم ٣٧٦ لسنة ١٩٥٧». نقلته لونا سعيد فرحات، **مرجع سابق**، ص٢٧٩.

(٤٢٨) راجع جديع دواره، «سيريانيوز تفتح ملفّ الزواج المختلط في سوريا»، سيريانيوز، ١٥ تشرين الأوّل/أكتوبر ٢٠٠٧، www.syria-news.com.

ثانيًا: حرّيّة ممارسة الشعائر الدينيّة: حالة مصر

يختلف وضع حريّة ممارسة الشعائر الدينيّة للمسيحيّين من بلد إلى آخر في المشرق العربيّ. ومع ذلك يمكن القول وبشكل عامّ بأنّه، باستثناء الحالة المصريّة، لم يعانِ مسيحيّو المشرق في الحقبة الحديثة من انتهاكات من طرف الأنظمة متعلّقة بممارستهم للشعائر الدينيّة. بينما شهدت العقود الماضية في مصر توتّرًا إسلاميًّا-مسيحيًّا شديدًا تعود أهمّ أسبابه إلى انتهاك هذا الحقّ، وهو ما يتبيّن من خلال القيود المفروضة على موضوع تشييد أماكن العبادة وتجديدها (أ) وعقد الاجتماعات وممارسة الطقوس الدينيّة (ب).

أ - تشييد أماكن العبادة وتجديدها

يواجه مسيحيّو مصر، وعلى عكس أبناء دينهم في المشرق العربيّ، صعوبات خاصّة على صعيد تشييد وتجديد أو ترميم أماكن عبادتهم[٤٢٩]. بالمقابل، يسير تشييد الجوامع وتجديدها في هذا البلد من دون أيّ مشاكل إداريّة أو غيرها، بل تقوم الدولة نفسها بتشجيع بناء هذه الجوامع وغيرها من المراكز الإسلاميّة وذلك من خلال مساهماتها الماليّة المباشرة. وفي إطار هذا التمييز يسمح القانون رقم ١٠٣ للعام ١٩٦١ تمويل الأزهر من قبل الدولة، في حين أنّ المؤسسات الدينيّة المسيحيّة لا تتلقّى أيّ إعانة من هذا القبيل[٤٣٠].

تترتّب هذه الصعوبات على الصعيد السياسيّ من تأثير الإسلاميّين الرادكاليّين[٤٣١]، وعلى الصعيد التشريعيّ من الاستمرار بالعمل بالمرسوم العثمانيّ المعروف باسم الخطّ الهمايونيّ واللائحة الإداريّة المفسّرة له والصادرة عن وزارة

(٤٢٩) Moheb ZAKI, *Ibn Khaldun Center for Development Studies, Civil Society and Democratization in the Arab World*, Annual Report 2007, p. 58.
ما بين كانون الثاني/يناير ١٩٨١ وكانون الأوّل/ديسمبر ١٩٩٠ لم تحصل الطائفة الأرثوذكسيّة في مصر إلّا على ١٠ تصاريح خاصّة ببناء كنائس جديدة و٢٦ رخصة ترميم. أنظر:
Saad Eddin IBRAHIM, «The Copts of Egypt», Report for Minority Rights Group International, 1996, p. 23.

(٤٣٠) غالبًا ما يتمّ تمويل بناء الكنائس في مصر من قبل الهيئات الدينيَّة والمتبرّعين.

(٤٣١) تحثّ أغلب الخطابات الدينيَّة في مصر على إبقاء القيود المفروضة على تشييد أماكن العبادة المسيحيَّة، بل وتقييدها أكثر.

الداخليّة في العام ١٩٣٣. فيُلاحظ في مصر بعض الشروط الصارمة بشأن بناء الكنائس[٤٣٢]. على هذا الأساس، وحتّى العام ٢٠٠٥، كانت أيّ عمليّة بناء أو تشييد تتطلّب موافقة رئيس الدولة. وقد نُقلت صلاحيّة منح التراخيص لاحقًا إلى المحافظين كما سنبيّنه، ومع ذلك استمرّت العقبات المختلفة. ويوضّح الأسقف مرقس، في إطار حديثه عن مثل هذه المصاعب، وهو المسؤول عن إحدى الكنائس في ضواحي القاهرة، أنّه «من غير الممكن أن نتقدّم في كلّ مرّة بطلب موافقة لبناء كنيسة». هو يعترف بأنّ هذا الأمر غير قانونيّ، لكنّه يضيف: «منذ ما يزيد عن السنة بقليل بدأتُ

(٤٣٢) إستصدر الخطّ الهمايونيّ السلطان العثمانيّ عبد المجيد الأوّل في شباط/فبراير ١٨٥٦، وقد بقي هذا المرسوم ساري المفعول في مصر عملًا بأحكام القانون رقم ٨ للعام ١٩١٥. هذا وقد جرت العادة على اتّباع ما دوّنته وزارة الداخليّة في ١٩ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٣٣ بما عُرف «بشروط القربى العشرة» لبناء الكنائس، وهي كالتالي:

«١ - هل الأرض المرغوب بناء كنيسة عليها هي أرض فضاء أو زراعة، هل مملوكة للطالب أم لا، مع بحث الملكيّة من أنّها ثابتة ثبوتًا كافيًا وترفق أيضًا مستندات الملكيّة.

٢ - ما هي مقادير أبعاد النقطة المراد بناء كنيسة عليها عن المساجد والأضرحة الموجودة بالناحية؟

٣ - إذا كانت النقطة المذكورة من أرض الفضاء هل هي وسط أماكن المسلمين أو المسيحيّين؟

٤ - إذا كانت بين مساكن المسلمين فهل لا يوجد مانع من بنائها؟

٥ - هل يوجد للطائفة المذكورة كنيسة بهذه البلد خلاف المطلوب بناؤها؟

٦ - إن لم يكن بها كنائس فبمقدار المسافة بين البلد وبين أقرب كنيسة لهذه الطائفة بالبلدة المجاورة؟

٧ - ما هو عدد أفراد الطائفة المذكورة الموجودين بهذه البلدة؟

٨ - إذا تبيّن أنّ المكان المراد بناء كنيسة عليه قريب من جسور النيل والترع والمنافع العامّة بمصلحة الريّ فتؤخذ رأي تفتيش الريّ وكذا إذا كانت قريبة من خطوط السكك الحديديّة ومبانيها فيؤخذ رأي المصلحة المختصّة.

٩ - يعمل محضر رسميّ عن هذه التحريّات ويبيّن فيه ما يجاور النقطة المراد إنشاء كنيسة عليها من محلات السارية عليها لائحة المحلّات العموميّة والمسافة بين تلك النقطة وكلّ محلّ من هذا القبيل ويبعث به إلى الوزارة.

١٠ - يجب على الطالب أن يقدّم مع طلبه رسمًا عمليًّا بمقاس واحد فى الألف يوقّع عليه من الرئيس الدينيّ العامّ للطائفة ومن المهندس الذي له خبرة عن الموقع المراد بناء الكنيسة به وعلى الجهه المنوطة بالتحريّات أن تتحقّق من صحّتها وأن تؤشّر عليها بذلك وتقدّمها مع أوراق التحرّيات». أنظر موقع أنسكلوبيديا، **موسوعة تاريخ أقباط مصر**، على الرابط:
http://www.coptichistory.org/new_page_237.htm

بتشييد بناء جديد للنشاطات الاجتماعيّة [...]. لم يكن باستطاعتي طلب ترخيص، لأنّي لو فعلت ذلك لعثر المسلمون على الفور على شقّة مجاورة وقاموا بتحويلها من دون أيّ ترخيص إلى مكان للصلاة، ونحن لا يحقّ لنا أن نبني قرب مكان عبادة إسلاميّ»[٤٣٣].

بخصوص أعمال ترميم الكنائس، وحتّى تاريخ ١٩٩٨، كان من الضروريّ وجود قرار من رئيس الجمهوريّة للتصريح به. بينما أصبح استصدار التراخيص من صلاحيّة المحافظين وذلك بعد صدور القرار الجمهوريّ رقم ١٣ للعام ١٩٩٨[٤٣٤]. وما لبث أن أُلغي هذا القرار رقم ١٣، وذلك في العام ١٩٩٩ في أثر صدور القرار رقم ٤٥٣ الذي جعل من صلاحيّات الجهاز الإداريّ المختصّ استصدار تصاريح ترميم دور العبادة كافّة[٤٣٥]. وفي العام ٢٠٠٥، صدر قرار جمهوريّ جديد يحمل الرقم ٢٩١ ليلغي القرار ٤٥٣ وليعيد الاختصاص للمحافظين بشأن استصدار التراخيص المتعلّقة بهدم أو بناء الكنائس وإجراء الإصلاحات الأخرى فيها. هذا القرار الجديد يختصّ بأماكن العبادة للطوائف المسيحيّة وبالتالي يستبعد من مجال تطبيقاته المساجد، وقد تضمّن بعض التسهيلات الإجرائيّة ولاسيّما ضرورة الردّ من طرف المحافظة على طلب الترخيص طوال ثلاثين يومًا وبأن يكون رفض مثل هذا الطلب معلّلًا مع إمكانيّة الطعن أمام القضاء الإداريّ[٤٣٦]. وأخيرًا لا يزال حتّى اليوم مشروع قانون توحيد إجراءات بناء دور العبادة معطّلًا، على الرغم من أنّ اعتماده قد يضع حدًّا للتمييز الدينيّ، من ناحية، وللمشاكل الطائفيّة المختلفة الناجمة عن مصاعب بناء دور العبادة وترميمها للمسيحيّين، من ناحية ثانية. فلم يبصر النور هذا المشروع حتّى يومنا هذا على الرغم من تعالي الأصوات لتبنّيه في أعقاب سقوط نظام مبارك.

أخيرًا لا تلحظ التشريعات في سورية والأردنّ، على عكس مصر، أيّ معيار خاصّ ومتميّز يتعلّق بتشييد الأماكن الدينيّة. وتعدُّ هذه الأماكن مثلها مثل سائر الأبنية

(٤٣٣) Wendy KRISTIANASEN, «Question copte, questions à l'Egypte», *Le Monde diplomatique*, mai 2001, www.monde-diplomatique.fr

(٤٣٤) Magdi Sami ZAKI, *op. cit.*, p. 862.

(٤٣٥) أنظر لونا سعيد فرحات، **مرجع سابق**، ص٢٦٢.

(٤٣٦) في مسألة بناء الكنائس، انظر محمّد سليم العوا، **للدين والوطن: فصول في علاقة المسلمين بغير المسلمين**، دار نهضة مصر للنشر، الجيزة، الطبعة الرابعة، ٢٠١٢، ص٢٥١-٢٥٢.

التي تتطلّب موافقة الجهات المختصّة، وهي غالبًا دور المحافظة أو البلديّة، مع تطلّب موافقات أمنيّة. لذلك، فإنّ تشييد الكنائس والأماكن الدينيّة المسيحيَّة يجري غالبًا من دون أيّ عائق في الأردنّ(٤٣٧) وسورية. ومع ذلك، تنشط الدولة الأردنيّة في مجال تمويل المؤسّسات الدينيّة الإسلاميَّة بما في ذلك الجوامع، ولا تقدّم أيّ إعانات مشابهة إلى المؤسّسات المسيحيَّة(٤٣٨). وقد كان الوضع في سورية عادلًا أكثر ممّا هو عليه الحال في الأردنّ، حيث ساهمت الدولة السوريّة في تمويل أعمال البناء الخاصّة ببعض الأماكن الدينيّة المسيحيَّة، وتقدّم أحيانًا الأرض والمعدّات اللازمة في هذا المجال(٤٣٩). أخيرًا، نشير إلى أنّ الأردنّ وسورية يمنحان المؤسّسات الدينيّة المسيحيَّة والإسلاميَّة إعفاءً أو تخفيضًا للرسوم والفواتير المستحقّة عليها.

ب - عقد الاجتماعات وممارسة الطقوس الدينيّة

يعود نقص الكنائس في مصر، لا إلى القيود المفروضة على تشييدها وحسب، بل إلى العدد الكبير للكنائس المغلقة بسبب الهجمات الإرهابيّة(٤٤٠). فتعرّضت الكثير من الكنائس لهجمات بما فيها تلك التي حدثت بتاريخ ٣١ كانون الأوّل/ ديسمبر ٢٠١٠ في الإسكندريّة، وأسفرت عن عشرين قتيلًا بين المسيحيّين. وتكرّرت الاعتداءات على الكنائس على نطاق واسع طوال فترة تهاوي نظام الإخوان في تمّوز/ يوليو ٢٠١٣.

لطالما تعرّض الأقباط لقيود على حرّيّتهم في التجمّع وإنشاء الجمعيّات الدينيّة(٤٤١). كما يتسبّب نقص الكنائس في مصر بالكثير من المشاكل الطائفيّة. ففي بعض القرى يحاول المسيحيّون ممارسة شعائر دينهم في أماكن ليست مخصّصة رسميًّا لهذا الغرض، ويستخدمون لذلك في معظم الأحيان مبنًى يخصّ إحدى الجمعيّات أو

(٤٣٧) Géraldine CHATELARD, *op.cit.*, p. 45.

(٤٣٨) Moheb ZAKI, Annual Report 2007, *op.cit.*, p. 79.

(٤٣٩) أنظر حبيب موصللي، «مسيحيّو سوريا»، المعهد العالي للعلوم الدينيَّة، بيروت، ١٩٩٧، منشور في **الشرق الأوسط المسيحيّ** (العدد الخاصّ)، المجلد ٤٧، ص٣١٦-٣١٧. أنظر أيضًا: Jean-Pierre VALOGNES, *op.cit.*, pp. 315-316.

(٤٤٠) لنذكّر أيضًا أنّ الكثير من الكنائس قد تحوّلت إلى جوامع منذ وصول الإسلام إلى الشرق الأوسط. المثال الذي يستحقّ الذكر بهذا الشأن هو المسجد الأمويّ الشهير الذي يأوي بين جدرانه قبر يوحنّا المعمدان.

(٤٤١) أنظر ملاحظات لجنة حقوق الإنسان، مصر، CCPR/C/79/Add.23، تاريخ ٩ آب/ أغسطس ١٩٩٣.

منزلًا خاصًّا، فيتدخّل عندها المسلمون ليقوموا بمنعهم أو بالاعتداء عليهم بذريعة أنّ القانون المصريّ يمنع التجمّعات الدينيّة خارج أماكن العبادة. وهكذا اندلعت العديد من الأحداث الطائفيّة في أثر الاعتداء على الأقباط في أثناء أدائهم الصلاة خارج الأماكن المخصَّصة للعبادة.

وأخيرًا، كان التعبير عن الهويّة الدينيّة المسيحيَّة في دول المشرق العربيّ، بما في ذلك الاحتفالات الدينيّة، يمرّ غالبًا من دون أيّ معوّقات، وذلك طوال العقود الماضية. غير أنّ الأمر ليس كذلك في مصر حيث تتكاثر القيود. فأجراس الكنائس ازداد صمتها في حقبة حكم مبارك، صمتًا نتيجة القيود التي يفرضها الإسلاميّون. كما غالبًا ما تتدخّل أجهزة الأمن لمنع الاحتفالات الدينيّة في أثناء أعياد المسيحيّين، ويأمرون أيضًا بمحو الرسوم ونزع الشعارات الدينيّة في أثناء التجمعات الدينيّة، كما حدث بتاريخ ٧ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٠، يوم عيد الميلاد القبطيّ. في ذلك اليوم، تعرّضت الطائفة القبطية لمأساة جديدة، إذ فقدت ستّة من أبنائها في عملية إطلاق رصاص أثناء خروج المصلّين من الكنيسة في الصعيد.

■ الفرع الثاني: شكل دونيّة المسيحيّين غير الدينيّ

إلى جانب التمييز ذي المرجعيّة الدينيّة، يتعرّض مسيحيّو المشرق العربيّ لانتهاكات أخرى. ويعود الشكل غير الدينيّ لتأزّم وضع المسيحيّين في المشرق العربيّ بوجهٍ خاصّ إلى الإخفاقات السياسيّة ومشاكل الحكم والسلطة وانتشار الجهل والرجعيّة. ويمكن القول بأنّ مسيحيّي المشرق يقبعون بين مطرقة الأنظمة الاستبداديّة وسندان الأصوليّة الدينيّة. فمع أنّ الإلغاء الرسميّ لوضع أهل الذمّة، بحسب الخطّ الهمايونيّ في العامّ ١٨٥٦، قد كان بمنزلة بداية ثورة قانونيّة لتحرير المسيحيّين في المشرق العربيّ، غير أنّ غالبيّة المسلمين لم يحبّذوا هذا الوضع الجديد الذي جعل المسيحيّين على قدم المساواة مع المسلمين. وبالتالي، شهد مسيحيّو منطقة المشرق العربيّ أحداثًا دمويّة في لبنان وكذلك في سورية، خاصّةً في العام ١٨٦٠ حيث قام جزء من الدروز والسنّة بمهاجمة المنطقة المسيحيَّة في دمشق (حيّ باب توما وحيّ باب شرقي)، وحصدوا فيها حياة الآلاف من المسيحيّين(٤٤٢). يدلّ هذا على أنّ تحرّر

(٤٤٢) يجدر التذكير بالدور البارز للأمير عبد القادر الجزائريّ في إنقاذ حياة آلاف المسيحيّين في هذه المجزرة.

المسيحيّين لا يقف على الإصلاحات القانونيّة، بل يتطلّب الأمر أيضًا تحرّرًا في العقليّة العربيّة والإسلاميّة ونشرًا لثقافة المواطنة. ومن هذا المنطلق، يبدو إصلاح الأنظمة التعليميّة أمرًا أساسيًّا لتهيئة الأجيال الجديدة على صعيد الاحترام المتبادل لحقوق الآخرين ونشر ثقافة المواطنة. ففشل النظام التعليميّ في المشرق العربيّ في خلق هويّة وطنيّة جامعة يشكّل واحدًا من الأسباب الرئيسيّة للطائفيّة والمذهبيّة وأسلمة وأدلجة الأجيال الجديدة (أوّلًا). كما أدّت عوامل أخرى في مصر دورًا أساسيًّا في تأزّم وضع الأقباط وتدهوره (ثانيًا)، هذه الحالة المصريّة الاستثنائيّة لا تعني أنّ تحرّر المسيحيّين في باقي دول المشرق العربيّ قد أصبح تامًّا، بل يبقى منقوصًا كما سنبيّنه (ثالثًا).

أوّلًا: مساوئ النظام التعليميّ في دول المشرق العربيّ

سنبدي بعض الملاحظات العامّة والتمهيديّة حول النظام التعليميّ في المشرق العربيّ (أ) لننتقل بعدها إلى وصف خصوصيّته في كلّ دولة (ب).

أ - ملاحظات عامّة وتمهيديّة

يتطلّب إحلال السلام الدائم وإقامة دول المواطنة في المشرق العربيّ إصلاحًا عميقًا للنظام التعليميّ. فالغرض من هذا الإصلاح تدريس الأجيال الشابّة بشكل واضح أهمّيّة فصل الدين عن الدولة وضرورة تحقيق التعايش الدينيّ ونبذ الكراهية وتقبّل الآخر، إلخ. كما تُشكّل مسألة التثقيف بحقوق الإنسان خطوة هامّة للوصول إلى حماية فعّالة لحقوق الأقلّيّات، خاصّةً الدينيّة منها، في مشرق عربيّ لا يكفّ تأثير الدين والطائفيّة فيه عن الصعود. المطلوب في هذا الإطار ليس إلغاء الدين من النظام التعليميّ العربيّ، بل استخدام الجانب الإيجابيّ منه من أجل تعزيز قيم التعايش بين الأديان ونشر فكر التسامح وقبول الاختلاف. فالنظام التعليميّ هو في الحقيقة أداة أساسيّة لاندماج أو عدم اندماج المسيحيّين في المشرق العربيّ. فيمكن أن يتمّ استخدامه، كما هي الحال اليوم، لتعزيز الانقسام بين المسلمين وغير المسلمين، وتصاعد الإرهاب والعنف ضدّ المسيحيّين، بالمقابل يمكن تسخيره لإقامة دول ديموقراطيّة واحترام حقوق المواطنين كافّة بما فيهم المسيحيّون.

لقد أثبتت الدراسات أنّ النظام التعليميّ الحاليّ يقف وراء قسم كبير من التوتّرات والمشاكل الطائفيّة والمذهبيّة في المشرق العربيّ، وتظهر سلبيّات هذا النظام من خلال

العديد من النقاط الأساسيّة. فبدايةً، لا يقوم النظام التعليميّ العربيّ بتدريس المبادئ المتعلّقة بحقوق الإنسان وخاصّة الحرّيّة الدينيّة كما وردت في المواثيق الدوليّة. يُضاف إلى هذا أنّ دور مسيحيّي المشرق مهمل في الغالب على الرغم من مشاركتهم الفعّالة في البناء الوطنيّ لبلدانهم الأم[٤٤٣]. ثمّ إنّ الأنظمة الحكوميّة التعليميّة المتّبعة تُدخل فيها مادّة التربية الدينيّة الإلزاميّة التي تختلف بحسب دين الطفل، من دون إلزام بالحياد وباحترام الأديان الأخرى والتثقيف بدين الآخر بما يساهم في تقبّله.

ترتبط الأنظمة التربويّة بشكل وثيق بالدين الإسلاميّ. فالمدارس والجامعات في الدول الإسلاميَّة للمشرق العربيّ تتبع سياسة الأسلمة، أو سياسة فرض التربية الإسلاميّة على الطلّاب كافّة. صحيح أنّ المسيحيّين في المشرق العربيّ غير ملزمين بحضور حصص التربية الدينيّة الإسلاميَّة في المدارس، إذ بإمكانهم حضور دروس التعليم المسيحيّ[٤٤٤]، لكن غير المسلمين يتلقّون تربية ذات ميول إسلاميَّة من خلال موادّ أخرى كمادّة اللغة العربيّة. فتُشير هذه الأخيرة باستمرار إلى التعاليم الإسلاميَّة، وتتضمّن آيات قرآنيّة يجري تدريسها وتحفيظها للطلّاب بصرف النظر عن دينهم. كما تُبرز كتب التاريخ الفتوحات الإسلاميَّة بصورة إيجابيّة، وفي المقابل تظهر سلبيّة الحروب الصليبيّة ونكبتها على الأمّة الإسلاميّة. يُشير مؤلّفو هذه الكتب إلى المسيحيّين مرارًا في أثناء سردهم لتاريخ الحروب الصليبيّة، ويستخدمون بعض العبارات ذات النزعة الإسلاميَّة المتطرّفة مثل «كافر» و«عدوّ الله». وبذلك فإنّ النظام التعليميّ لا يتجاهل التثقيف بدين الآخر وحسب، بل يُلاحظ إدراجه للعديد من المصطلحات التي تساهم في تعميق الطائفيّة والتعميم والنظرة الاستباقيّة على المنتمين إلى الأقلّيّات

(٤٤٣) لذلك، يتجاهل النظام التعليميّ من حيث المبدأ الحقبات التي سبقت الإسلام والتي شهدت بزوغ العديد من الحضارات. يقول محمّد شرفي في هذا السياق: « تعلّم المسلم، أكان ذلك في المدرسة بالنسبة للمتعلّمين أم في الجامع بالنسبة للآخرين، تاريخ الإسلام أكثر ممّا تعلّم تاريخ بلاده بالذات. المسلم المصريّ غير المثقّف يجهل تاريخ الفراعنة والتونسيّ غير المثقّف يجهل تاريخ قرطاج، لكنّ جميعهم بالمقابل يعرفون المعركة التي خاضها النبيّ محمّد للهرب من عداء وكفر المارقين في مكّة [. . .]». ترجمتنا، انظر:
Mohamed CHARFI, *Islam et liberté : le malentendu historique*, A. Michel Paris, 1999, p. 105-106.

(٤٤٤) فيجري تدريس كتاب التعليم المسيحي أو الديانة للتلاميذ المسيحيّين في ساعات خاصّة محدّدة لهذا الغرض في المدارس الخاصّة، وكذلك في المدارس العامّة أو الحكوميّة.

الدينيّة. في هذا السياق يقول محمّد الشرفي: «بشكل عامّ، التعليم في البلدان العربيّة الإسلاميّة ذو طبيعة تشجّع على صعود الأصوليّة، ويجب تنقيحه من كل فكر يتعارض مع حقوق الإنسان وأسس الدولة الحديثة»[٤٤٥]. ويُدرّس في كلّيّات الحقوق إعجاز **القرآن** وجانبه الروحيّ ويتمّ تحفيظ الآيات القرآنيّة غيبًا، في حين أنّ ما يعني الطلّاب كقانونيّين، من بينهم مسيحيّون، هو فقط الجانب الشريعيّ من الدين الإسلاميّ والمطبّق في مجال الأحوال الشخصيّة.

ينتج من ذلك أنّ النظام التعليميّ بوضعه الراهن ما هو إلّا أداة بين أيدي الأنظمة الديكتاتوريّة العربيّة التي لم تتردّد باستعماله من أجل تكريس الانقسام الدينيّ في المجتمع. وكانت تستخدمه لتأمين بقائها، حيث إنّ هذه المدارس والجامعات المكان الأمثل للأنظمة الديكتاتوريّة لتأطير عقول الطلّاب وتعبئتهم من أجل مصالحها السياسيّة[٤٤٦].

ب - خصوصيّة النظام التعليميّ في دول المشرق العربيّ

يتطلّب تحسين أوضاع مسيحيّي **مصر** إجراء اصلاح معمّق للنظام التعليميّ. هذا الأخير هو موضع انتقاد مستمرّ من طرف المراقبين والباحثين، حيث يقول سامي الذيب: «مصر تلجأ إلى نظام تعليميّ يمكن أن نصفه بأنّه ديكتاتوريّ، ويستخدم أسلوب غسيل الأدمغة. هذا النظام يتعارض مع حقوق الإنسان لأنّه يصادر الحرّيّة الشخصيّة، ويمارس التبشير بشكل مفرط من دون أيّ اعتبار للآخر. الثمن الذي يكلّفه هذا النظام المصريّ مرتفع جدًّا، ويتمثّل في ملاحقة المثقّفين وقمعهم، وجود صراعات طائفيّة دمويّة وعدم استقرار سياسيّ مُتنام»[٤٤٧]. ويجب، بحسب رأيه، أن تُلغى على وجه الخصوص كلمة «كافر» من المَناهج التدريسيّة المصريّة لأنّ غير المسلمين يجدون أنّه يُشار إليهم فيها بوصفهم «يغضبون الله»، وهم «أعداء الله والمسلمين»[٤٤٨]. لذلك، فالتعليم في **مصر** لا يساهم على الإطلاق في تعزيز قيم

(٤٤٥) Mohamed CHARFI, *Islam et liberté*, p.226. ترجمتنا.

(٤٤٦) لمعرفة المزيد بهذا الشأن أنظر برهان غليون، **مجتمع النخبة**، ص٢٣٨ وما بعدها.

(٤٤٧) Sami ALDEEB, «L'enseignement religieux en Égypte et en Suisse», p.16, www.sami-aldeeb.com. ترجمتنا.

(٤٤٨) Sami ALDEEB, *op.cit.*

التعايش المشترك، بل على العكس يساهم في ازدياد الانقسامات وارتفاع حدّة الكراهية تجاه الآخر المختلف في الدين. يُضاف إلى ذلك أنّه المكان الذي يظهر فيه التمييز ضدّ غير المسلمين من طالبي التسجيل في المدارس والجامعات. فيحصل الطلّاب الأقباط على منح دراسيّة أقلّ من غيرهم، وبعض المجالات محظورة عليهم ومنها تدريس اللغة العربيّة حتّى مطلع التسعينيّات، كما لا تستقبل جامعة الأزهر، التي تموّلها الدولة، الطلّاب غير المسلمين، في حين أنّ المدارس المسيحيَّة تجبر على استقبال جميع الطلّاب بما فيهم المسلمون.

يُشير النظام التعليميّ **الأردنيّ** من حيث المبدأ إلى المواطنة وتقبّل الاختلاف. فتؤكّد المادّة ٣ الفقرة ٥ (٣) من قانون التربية والتعليم، رقم ٤٣ للعام ١٩٩٤، الوحدة الوطنيّة للشعب الأردنيّ، وتستبعد في الوقت نفسه المذهبيّة. وتشير المادّة ١١-ب-٧ من القانون نفسه إلى الشريعة الإسلاميَّة، وهي تنصّ على أنّ الهدف من التعليم في المرحلة الثانويّة هو تمكين المواطن من أن «يستوعب مبادئ العقيدة الإسلاميَّة وأحكام شريعتها وقيمها ويمثّلها في سلوكه ويتفهّم ما في الأديان السماويّة الأخرى من قيم ومعتقدات». فيتضمّن هذا النصّ، بحسب الدكتور بشّار ملكاوي، دلالاتٍ مختلفة أهمّها القبول والاحترام[٤٤٩]. كما جاء في هذا القانون نفسه أنّ فلسفة التربية في المملكة تنبثق من أسس عديدة منها الحضارة العربيّة الإسلاميَّة[٤٥٠]. ومع ذلك، فالأمور ليست بهذه الإيجابيّة في كلّ موادّ النظام التعليميّ الأردنيّ. فتحوي الكتب المدرسيّة على العديد من الأحاديث النبويّة والآيات القرآنيّة التي تدعو إلى عداء غير المسلم والانتقاص من مواطنيّته. فعلى سبيل المثال نقرأ في كتاب **التربيّة الدينيّة** للصفّ العاشر الحديث القائل: «أُمِرتُ أن أُقاتل الناسَ حتّى يشهدوا أنّ لا إله إلّا الله وأنَّ محمّدًا رسول الله، ويقيموا الصلاةَ ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا منّي دماءهم وأموالهم، إلّا بحقّ الإسلام، وحسابهم على الله»[٤٥١] كما يدعو الدكتور عمر سليمان الأشقر، في كتابه **الواضح في شرح قانون الأحوال الشخصيّة** الذي يدّرس في كلّيّة الحقوق في الجامعة الأردنيّة الحكوميّة للعودة إلى التطبيق الكامل للشريعة

(٤٤٩) بشّار ملكاوي، **مرجع سابق**، ص١٣٩.

(٤٥٠) أنظر المادّتين ٣ و٤ من هذا القانون.

(٤٥١) أنظر زليخة أبو ريشة، «أكاذيب وتوجيهات خطيرة في الكتب المدرسيّة»، **الغد الأردنيّة**، ١٠ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥.

الإسلاميَّة، ويطالب أيضًا بإلغاء القوانين المدنيّة والعلمانيّة وبتبنّي قانون إسلاميّ موحّد للدول الإسلاميَّة كافّة(٤٥٢). يوجّه الأشقر الاتّهام إلى القوانين المستوحاة من الغرب ويقول إنّها تتناقض فيما بينها، على عكس الشريعة الإسلاميَّة التي لا تعرف التناقض. كما ينتقد مؤسّسة الزواج المدنيّ في الغرب، على الرغم من أنّها ساهمت في إرساء دعائم السلام في أوروبّا واستبعاد سيطرة الكنيسة على الدولة وعلى القوانين. فبحسب تعبير الأشقر: «الحكم في الزواج المدنيّ للبشر الذين يجلسون على كراسي الحكم في البرلمان يحلّون ويحرّمون بأهوائهم، لقد حرّم الغربيّون تعدّد الزوجات في (برلمانتهم)، وأباحوا الزنا واللواط والسحاق وقتل الأجنّة في الأرحام. والمستغربون يريدوننا أن نسير سيرة العلمانيّين وننبذ ديننا وشريعتنا كما فعلوا في دولهم التي هدمت الأسرة فيها، ودمّرت الأخلاق وتهاوت القيم».

يترك الأردنّ للمسيحيّين الحرّيّة في أن تكون لهم مدارسهم الخاصّة، وهذه المدارس هي الوحيدة التي استطاعت الإفلات من تأميم المدارس التي قامت بها العديد من الأنظمة العربيّة في حقبةٍ ما بعد الاستقلال. الحال ليس كذلك في **سورية** حيث قام نظام البعث بتأميم المدارس المسيحيَّة، وفرض نظامًا تعليميًّا موحّدًا، وذلك بمقتضى مرسوم صدر في العام ١٩٦٧(٤٥٣). وقد أدّى ذلك إليّ تدخل أكبر ورقابةّ أشدّ من قبل نظام البعث على المدارس المسيحيَّة. غالبيّة هذه المدارس فضّلت أن تقفل أبوابها، والباقي منها قد أصبح تحت رقابة وزارة التربية التي أخذت تتدخّل في تسمية المسؤولين فيها، وفرضت نظامًا تربويًّا تعريبيًّا وكتبًا للتعليم الدينيّ والقوميّة العربيّة. أساء هذا بشكل خاصّ إلى المسيحيّين غير العرب، كالأشّوريّين والأرمن الذين فقدوا ميزة تدريس لغتهم(٤٥٤). إضافةً إلى ذلك، أصبحت هذه المدارس مرغمة منذ ذلك الحين على تأمين تعليم دينيّ قرآنيّ للتلاميذ المسلمين، في حين أنّ المدارس الحكوميّة لا تؤمّن دائمًا تعليمًا دينيًّا للتلاميذ المسيحيّين(٤٥٥). إستاءت الكنيسة في سورية من هذه التغيّرات مُعتبرةً إيّاها مساسًا باستقلاليّتها وحرّيّتها في التعليم الدينيّ. كانت الخسارة على الصعيد الثقافيّ على درجة كبيرة من الأهمّيّة، نظرًا إلى جودة مستوى

(٤٥٢) عمر سليمان الأشقر، **مرجع سابق**، ص٢٥.

(٤٥٣) أنظر: حبيب موصللي، **مرجع سابق**، ص٧١٨.

(٤٥٤) Laurent CHABRY et Annie CHABRY, *op. cit.*, p. 247.

(٤٥٥) Jean-Pierre VALOGNES, *op. cit.*, p. 718.

التدريس وارتفاع مستوى اللغات الأجنبيّة في المدارس الخاصّة المسيحيَّة التي كانت من أفضل المدارس في سورية، فقد تخرّج منها عدد كبير من الطلّاب الذين أصبحوا في ما بعد من الأعضاء الفاعلين في المجتمع. صحيح أنّ النظام التعليميّ الوطنيّ السوريّ الجديد قد قلّص إلى حدًّ ما من التأثير الدينيّ، لكن اتّسم بتأطيره عقول التلاميذ بأيديولوجية البعث وتقديس الرئيس وبغياب الثقافة الضروريّة على صعيد حقوق الإنسان والمواطنة. فتنتقد لجنة حقوق الطفل الحكومة السوريّة لعدم توافق نظامها التعليمي مع أحكام المادّة ٢٩ من اتّفاقيّة حقوق الطفل. فتلاحظ اللجنة المذكورة بأنّ المناهج تفتقد إلى الثقافة واحترام حقوق الإنسان وكذلك إلى مفاهيم التسامح والمساواة بين الجنسين ومع الأقليّات الدينيّة والعرقيّة(٤٥٦).

أمّا **لبنان** فهو الدولة الوحيدة التي أفلت المسيحيّين فيها من تعليم إسلاميّ مهيمن وإلزاميّ. ومع ذلك، فالطائفيّة هي سمة النظام التعليميّ الذي يفتقد إلى روح الوحدة الوطنيّة، وتختلف فيه الموادّ المدرّسة تبعًا للتوجّهات الطائفيّة في المركز التعليميّ المعنيّ. وقد كان للحرب اللبنانيّة آثارها القويّة على التعليم في البلاد، وبخاصّةٍ المسيحيّ منه. وبالفعل فقد تضاءل عدد المدارس المسيحيَّة المجانيّة إلى ما يقرب النصف والمدارس غير المجّانيّة بنسبة ١٦ بالمائة(٤٥٧).

ثانيًا: تأزّم الوضع في مصر

لاحظنا أنّ مصر تتميّز من دول المشرق العربيّ بالدرجة المرتفعة للقمع الدينيّ الذي تُعاني منه الأقليَّة المسيحيَّة(٤٥٨)، ولا سيّما في الشؤون المتعلّقة بالأحوال

(٤٥٦) لجنة حقوق الطفل، الملاحظات الختاميّة، الجمهوريّة العربيّة السوريّة، CRC/C/15/Add.212، تاريخ ١٠ تمّوز/يوليو ٢٠٠٣، الفقرة ٤٦، ب.

(٤٥٧) Boutros LABAKI, «Les communautés chrétiennes au Liban: la société et l'économie», Institut supérieur de sciences religieuses, Beyrouth, 1997, in *Proche-Orient Chrétien* (numéro spécial), Tome 47, p. 246 et s.

(٤٥٨) يؤلّف أقباط مصر الأقليَّة المسيحيَّة الأشدّ أهميّة من حيث العدد في المشرق وأيضًا من أكثر الأقليّات الدينيَّة تعرضًا للقمع من طرف السلطات، مقارنةً بمسيحيّي دول المشرق العربيّ. فيعتبر عددهم الأكبر مقارنةً بالأقليّات المسيحيَّة في العالم العربيّ، حيث تجاوز وفقًا لإحصاء حديث أجري في العام ١٩٩٦، ٣ ملايين و٣٤٠ ألفًا، أي نحو ٦٪ من الشعب المصريّ في تلك الفترة. أنظر: =

الشخصيّة، ويضاف إلى هذا الوضع الفشل السياسيّ وغياب أسس الحكم الرشيد اللذان ساهما في تدهور وضع المسيحيّين في البلاد. وتشكّل هشاشة النظام السياسيّ في بلدان المشرق العربيّ بوجهٍ عامّ، ومصر بوجهٍ خاصّ، عائقًا أمام تحقيق مواطنة المسيحيّين، وتجعل من الصعب اتّخاذ مبادرات فعليّة تؤدّي إلى الوصول بمجتمعات هذه البلدان إلى مستوى عصريّ حديث. سنستعرض الأحداث، وبخاصّة السياسيّة منها، التي ساهمت في تدهور وضع المسيحيّين في مصر. وسنميّز في هذا الإطار بين أربع فترات زمنيّة، أوّلها التي سبقت وصول الرئيس المصريّ الأسبق أنور السادات إلى الحكم في العام ١٩٧٠ (أ)، ثمّ فترة حكم السادات التي أدّت إلى ازدياد التطرّف في مصر (ب)، وبعدها فترة حكم الرئيس المصريّ الأسبق حسني مبارك الذي تبوّأ السلطة في العام ١٩٨١ (ت)، وأخيرًا المرحلة الراهنة التي تلت سقوط مبارك في العام ٢٠١١ (ث).

أ - حتّى العام ١٩٧٠

تعايشَ المسيحيّون والمسلمون في مصر طوال عقود عديدة ولاسيّما في مرحلة النضال من أجل الاستقلال، حيث تكوّنت جبهة وطنيّة موحّدة ضمت المسيحيّين والمسلمين لتحرير البلاد من الاحتلال البريطانيّ والدفاع عن مصالحها الوطنيّة. فحينها طغت الهويّة الوطنيّة الجامعة لدى المصريّين ضدّ الخطر الخارجيّ المتمثّل بالاستعمار واستمرّت الشعارات الوطنيّة بعد ثورة العام ١٩١٩. وقد بيّنت مشاركة الأقباط عن وطنيّة عالية، من دون التخلّي عن اعتزازهم بانتمائهم المسيحيّ(٤٥٩). وقد

Grégoire DELHAYE, «Les racines du dynamisme de la diaspora copte», échogéo, Sur = le vif 2008, 2008, disponible sur: echogeo.revues.org/index6963.html.

غير أنّ المصادر المسيحيَّة المصريّة لا تعترف بهذه النسبة حيث تميل، على عكس الحكومة، إلى تضخيم عدد رعاياها. فتقدّر الكنيسة عدد الأقباط بين ١٠ و١٥ مليون مسيحيّ. ويبلغ عدد الأقباط الكاثوليك في مصر ٢٥ ألفًا، وهم أقليَّة مقارنةً بالأقباط الأرثوذكس الذين يبلغ عددهم ٨ ملايين تقريبًا. تجدر الإشارة إلى أنّ مسيحيّي مصر أصبحوا أقلّيَّة بعد أربعة قرون من الغزو العربيّ/ الإسلاميّ لهذه البلاد في القرن السابع ميلاديًّا. أنظر:

Danièle CANTINI, «Les relations entre coptes et musulmans dans la littérature égyptienne contemporaine: une perspective anthropologique», in *Confluences Méditerranée*, n° 66, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 143.

(٤٥٩) أنظر ما سبق.

كان وضع الأقباط في مصر مقبولًا في فترة نهاية النظام الملكيّ وبداية ثورة الرئيس المصريّ الأسبق جمال عبد الناصر في ٢٣ تمّوز/يوليو ١٩٥٢. ومع ذلك لم تبادر مصر إلى إلغاء ذِكر الديانة على بطاقة الهويّة(٤٦٠)، وفي هذا تسهيل لإجراءات التمييز الذي يمارسه بعض موظّفي الدولة بحقّ المسيحيّين(٤٦١)، وبخاصّة في ما يتعلّق بالمعاملات الإداريّة الرسميّة. كذلك لم تؤدِّ نشأة الدولة المصريّة الحديثة، بعد استقلال البلاد، إلى تحسّن ملموس في وضع المسيحيّين. فتعزيز مواطنة الأقباط في المجتمع المصريّ لم يرضِ الوسط الإسلاميّ، خاصّة منذ أن ساهم الأزهر في إعادة تفعيل أسلمة مصر(٤٦٢)، التي سبق أن هيّأ لها الداعية حسن البنّا، مؤسّس جماعة الإخوان المسلمين. يُضاف إلى هذا الخلط الذي حصل بين الغرب والمسيحيّين، ممّا زاد من التمييز والتنكيل بالأقليّة المسيحيَّة. وفي هذا الجو المشحون، تمّ استقطاب العديد من شباب الأقباط لانضمامهم تحت أطر دينيّة على حساب تراجع ثقلهم الوطنيّ المدنيّ. فتصاعد دور المؤسّسة الدينيّة المسيحيَّة التي كانت ولا تزال تتلقّى الدعم الماليّ، وهو ما سمح لها القيام بالعديد من المشاريع الخيريّة والثقافيّة ذات الصبغة الدينيّة. فضلًا عن ذلك، تأسّس العام ١٩٥٢ ما عُرف باسم «جماعة الأمّة القبطيّة» التي تدعو إلى إحياء اللغة القبطيّة وإقامة أمّة مستقلّة للأقباط وتطبيق «الشريعة المسيحيَّة» بحذافيرها(٤٦٣).

على الرغم من الدور الذي أدّاه الراحل جمال عبد الناصر في الحدّ من التأثير الدينيّ لصالح تعزيز القوميّة المصريّة والعربيّة، فقد تخلّلَ العهد الناصريّ سلبيّات انعكست على أوضاع الأقباط كحال إلغاء محاكمهم الدينيّة،(٤٦٤) وتبنّيه سياسة التأميم والتي جرى بموجبها إعادة توزيع الأراضي في عهد الوحدة المصريّة - السوريّة(٤٦٥)،

(٤٦٠) راجع أيضًا القرار رقم ١١٤ الصادر عن وزارة الداخليّة في العام ١٩٩٥.

(٤٦١) تعقّد الإشارة إلى الدِّين على بطاقات الهويّة حياة الأشخاص المنتمين إلى الأديان غير المعترف بها مثال البهائيّين الذين يتوجّب عليهم الاختيار بين أحد الأديان السماويّة ليصار إلى إلحاقها بهم قسرًا في خانة الدِّين.

(٤٦٢) لم يكفّ أغلب شيوخ الأزهر عن السعي لأسلمة مصر، وغالبًا ما كانوا يستهدفون النساء والأقباط في تصريحاتهم. راجع Magdi Sami ZAKI, *op. cit.*, p. 855.

(٤٦٣) أنظر أبو سيف يوسف، **مرجع سابق**، ص١٤٢-١٤٣.

(٤٦٤) أنظر ما سبق.

(٤٦٥) بين العامين ١٩٥٨ و١٩٦١.

وهو ما أثّر بوجهٍ خاصّ على مسيحيّي هذين البلدين ممّن امتلكوا مساحات كبيرة من الأراضي في تلك الفترة. كما أثّر التأميم أيضًا وسياسة ناصر الاشتراكيّة في الشركات الاقتصاديّة الكبيرة التي يملكها الأثرياء، من بينهم كان الكثير من المسيحيّين[٤٦٦].

تفاقمَ وضع المسيحيّين المصريّين بوجهٍ خاصّ بعد أن خسرت مصر، ومعها العديد من الدول العربيّة، حرب الأيّام الستّة ضدّ إسرائيل، وذلك في العام ١٩٦٧. وأمام هذه الخسارة رأى الرأيُ العامّ المصريّ القوميةَ العربيّة عاجزةً عن تحقيق التحرّر العربيّ واستعادة الكرامة العربيّة المسلوبة. فتصاعد، بديلًا منها، الفكرة القائلة بأنّ تحرّر العرب لن يكون بدون أسلمة الدولة والمجتمع حيث طُرح شعار «الإسلام هو الحلّ» بشكل متصاعد. وقد عَزت بعض الخطابات السياسيّة الدينيّة، ولاسيّما في الجوامع، هذه الخسارة إلى «غضب الله» على الشعب المصريّ لعدم تطبيقه الشريعة الإسلاميّة. مع ذلك يمكن تأكيد أنّ وضع المسيحيّين في مصر بقي مقبولًا منذ استقلال البلاد حتّى العام ١٩٧٠، إذ كانت المشكلات الطائفيّة الكبيرة نادرة في تلك الفترة.

ب – التطرّف في المجتمع المصريّ بعد العام ١٩٧٠

لقد أدّى التطرّف في الشارع المصريّ إلى جعل المسيحيّين، مثل المسلمين، يرَون بعضهم بعضًا كتهديد أساسيّ لهويّتهم وأمنهم. وشكّل عددٌ من الأحداث، ولا سيّما السياسيّة منها، الأساس لبروز هذا التطرّف، سواء أكان في الوسط الإسلاميّ (١) أم في الوسط المسيحيّ (٢).

١. في الوسط الإسلاميّ

تدهور وضع الأقباط مع وصول أنور السادات إلى الحكم في العام ١٩٧٠، فقد طرح هذا الرئيس جانبًا سياسة القوميّة العربيّة، التي كان عبد الناصر يتبعها، واعتمد سياسة إسلاميّة بديلًا منها. فقد ساهم السادات في ازدياد أسلمة الدولة، بإطلاقه سراح سجناء الإخوان المسلمين وغضّ النظر عن المتشدّدين. غير أنّه سرعان ما دفع ثمن سياسته هذه، حيث اغتيل في السادس من تشرين الأوّل العام ١٩٨١، على يد أحد

(٤٦٦) Georges CORM, «Où en est la présence chrétienne en Orient?», in *Confluences Méditerranée*, nº 66, 2008, p. 160 et s

الإسلاميّين من جماعة التكفير والهجرة، والذي عَدَّهُ خائنًا لدينه بعد توقيعه اتّفاقيّة كامب ديفيد للسلام مع إسرائيل في العام ١٩٧٩. تمثّلت الأسلمة أيضًا من خلال التعديل الشهير الذي أدخله على الدستور[٤٦٧]، وخطابه السياسيّ الذي غصّ بالمفردات الدينيّة[٤٦٨]. وقد زاد من حدّة الوضع بعضُ التشريعات الإسلاميّة التمييزيّة التي اعتُمدت في نهاية حقبته، وبخاصّة القانون رقم ١٢٧ للعام ١٩٨٠، الذي يقلّص مدّة الخدمة العسكريّة لكلّ المسلمين غير الحائزين على شهادات، الذين حفظوا **القرآن** عن ظهر قلب، والتشريع رقم ١٣٩٠ من العام ١٩٨١ الذي يكافئ المسلمين من الذين حفظوا **القرآن**، وذلك من طريق الاختبارات التنافسيّة. تعزّزت الأسلمة في مصر مع دخول الفكر الوهّابيّ إليها، بفعل تأثير الدولة المجاورة لمصر، أي المملكة العربيّة السعوديّة التي لم تتوانَ عن تخصيص ملايين الدولارات لنشر مطبوعات تحضّ على أسلمة البلاد، بما في ذلك معاداة غير المسلمين وقطع أواصر التعايش معهم[٤٦٩]. وقد ساهمت هذه الأسلمة بتسلّل التطرّف إلى أغلب مؤسّسات الدولة والقطاعات الخاصّة والعامّة. واستمرّت منشورات بعض الكتّاب من الإسلاميّين بالتأثير في المجتمع المصريّ لتزيده تطرّفًا، حتّى خُلق ما يمكن أن يطلق عليه «الإسلاميّة الشعبيّة»[٤٧٠] التي شاركت ولا تزال في تقويض السير باتّجاه مدنيّة الدولة. وكان أحد أعضاء الإخوان المسلمين، سيّد قطب، من بين الأوائل الذين تبنّوا إيديولوجية متطرّفة تهدف إلى قلب نظام الحكم بغية إنشاء دولة إسلاميّة بحتة. ويشكّل كتابه **معالم في الطريق**[٤٧١] دليلًا توجيهيًّا للإسلاميّين[٤٧٢]. كما ساهم فكره في تطرّف جماعة الإخوان المسلمين[٤٧٣].

(٤٦٧) في هذه الفترة، ازدادت مجاهرة المسيحيّين بالرفض للبند المتعلّق بدين الدولة.

(٤٦٨) للتوسّع بشان أسلمة البلاد في ذلك العهد، انظر: Magdi Sami ZAKI, *op. cit.*, p. 827 et s.

(٤٦٩) م.ن.، ص٨٧٠.

(٤٧٠) May DUBARRY-CHARTOUNI, «Égypte: la montée de l'islamisme (révolutionnaire)», *in Études*, Paris, novembre 1987, p. 451.

(٤٧١) لمزيد من التفاصيل يمكن الاطّلاع على الرابط: www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D9%85

(٤٧٢) Magdi Sami ZAKI, *op. cit.*, p. 836.

(٤٧٣) May DUBARRY-CHARTOUNI, *op. cit.*, p. 454. Et Ali Aouattah, «L'état islamique d'Al-Benna à SayyidQotb», in: *Études*, Paris, février 1995, pp. 157-158.

أدّى تصاعد التطرّف في الأوساط الشعبيّة في مصر إلى ظهور العديد من الحركات التكفيريّة على غرار جماعة التكفير والهجرة[٤٧٤]. وتسعى هذه الحركات، التي تختلف في درجة تطرّفها، إلى أسلمة البلاد، وقد كانت ترى المسيحيّين عائقًا أمام تطبيق الشريعة. وتجدر الإشارة أيضًا إلى أنّه في تلك الفترة، تمّ إنشاء حِلف غير مباشر بين حكومة السادات وبعض المجموعات الإسلاميّة بغية التخلّص سياسيًّا من الناصريّين والماركسيّين[٤٧٥] الذين ازداد تهديدهم لنظام الحكم. غير أنّ هذا التحالف واجهته العراقيل بُعيد محاولة اغتيال السادات في نيسان/أبريل من العام ١٩٧٤. وقد شنّت هذه الجماعات التكفيريّة هجمات متكرّرة على الأقباط، تبرّر من وجهة نظر دينيّة بغياب عقد ذمّة مع المسلمين. فترى هذه الجماعات المسيحيّين أعداءً للإسلام، وبالتالي من واجبها الشرعي الجهاد ضدّهم[٤٧٦]. وأكثر ما تلوم هذه المجموعاتُ المسيحيّين عليه هو عدم اعتناقهم الدينَ الإسلاميّ.

لقد برزت الطائفيّة بأوجها في العام ١٩٧٢، مع حادثة إحراق كنيسة «الخانكة»[٤٧٧]. ولم يتوانَ البرلمان المصريّ في وقتها عن تشكيل بعثة تحقيق، تألّفت من شخصيّات إسلاميّة ومسيحيّة برئاسة الراحل جمال العطيفي، بغية إيجاد حلول ملائمة تسمح عدم تكرار الحادثة. وقد اقترحت هذه البعثة، بعد عمل طويل، عشرين توصية للبرلمان، محذّرة من أنّ التأخّر في تطبيقها قد يؤدّي إلى وقوع حوادث أخرى أشدّ خطورة[٤٧٨]. وهذا فعلًا ما حدث كما تبيّنه الهجمات المستمرّة حتّى اليوم، إذ لم تبصر هذه التوصيات النور يومًا، على الرغم من مصادقة البرلمان المصريّ عليها.

(٤٧٤) للاطّلاع على نشاطات هذه الحركة في مصر، انظر:
Magdi Sami ZAKI, *op. cit.*, p. 85:5 et s.

(٤٧٥) Dina EL-KHAWAGA, «Le développement communautaire copte: un mode de participation au politique», in *Maghreb-Machrek*, nº 135, janvier-mars, 1992, p. 14.

(٤٧٦) يتعلّق الأمر باحترام ركن الجهاد، وهو إحدى أركان الإسلام بحسب بعض التيّارات الدينيّة الإسلاميّة.

(٤٧٧) قد كان لبعض المؤثّرات الخارجيّة دورٌ في تأجيج المشاعر الطائفيّة والفكر الدينيّ، ولاسيّما الحرب الطائفيّة التي شهد لبنان بدايتها في العام ١٩٧٥، وبعد ذلك الثورة الدينيّة الإيرانيّة في العام ١٩٧٩.

(٤٧٨) سعد الدّين إبراهيم، «أين هو البرلمان من الطائفيّة في مصر»، مركز ابن خلدون، ٢٦ آب/أغسطس ٢٠٠٤، www.eicds.org

ومع بروز التطرّف الإسلاميّ، تراجع حضور الأقباط بشكل ملحوظ في الحياة العامّة في البلاد، وباتت حالة وزير الخارجيّة المصريّ الأسبق، بطرس بطرس غالي[٤٧٩] استثناء على هذا الوضع. والجدير ذكره أنّ تعيين غالي وزيرًا في العام ١٩٧٧ أدّى إلى اندلاع تظاهرات شديدة، كان قد شارك الأزهر بتنظيمها، تحت ذريعة عدم جواز تمثيل بلد إسلاميّ من قبل شخص غير مسلم.

٢. في الوسط المسيحيّ

شكّل تزايد اعتداءات المجموعات المتطرّفة عاملًا أساسيًّا لانعزال الأقباط وتقوقعهم. زدْ على ذلك تناقص شعورهم بالمواطنة جرّاء انتهاك حقوقهم وأسلمة الدولة. وقد أدّى هذا القمع لمسيحيّي مصر، وبخاصّة انتهاك حريّتهم الدينيّة، إلى تنامي تمسّكهم بدينهم وممارسة شعائره[٤٨٠]، ما ساهم في تعقيد مسألة الطلاق[٤٨١]. إزداد أيضًا رفضهم للتعايش مع المسلمين الذين رأوهم «غزاةً للبلاد» وأنّ الأقباط «أصحاب الأرض الأصليّون». وفي ظلّ هذا القمع للأقباط، ظهر البابا شنودة الثالث على أنّه المدافع الأوّل عن حقوق المسيحيّين، متهمًا النظام الحاكم في البلاد بالتقاعس في اتّخاذ التدابير اللازمة لحماية المسيحيّين وممتلكاتهم. وبدت القطيعة واضحة بين النظام والبابا المذكور بعد دعوة هذا الأخير لمظاهرة انطلقت بعيد حادثة الخانكة، وقد وصل به الحدّ إلى شنّ معارضة مفتوحة على السادات الذي لم يتوانَ عن نفيه في العام ١٩٨١. إنعكس تأزّم العلاقة بين الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسيّة والدولة إلى تعزيز اضطهاد الأقباط. وبذلك أصبحت الكنيسة الأرثوذكسيّة، وعلى عكس بقية الكنائس في البلدان المجاورة المتعاونة مع الأنظمة القائمة، في نزاع مع النظام الحاكم في مصر. ومنذ ذلك الحين، ازدادت رقابة النظام على الكنيسة، ما عزّز شعور المسيحيّين بالاضطهاد.

شهد وادي النيل حيث تنتشر قرى سكّانُها كلّهم مسيحيّون هجرةً ملفتة باتّجاه مدن مصريّة كبيرة جرّاء تصاعد الاعتداءات عليهم. وكانت غالبيّة مسيحيّي هذه المنطقة في

(٤٧٩) الأمين العامّ الأسبق للأمم المتّحدة، امتدّت ولايته من العام ١٩٩٢ حتّى كانون الأوّل/ديسمبر من العام ١٩٩٦. وقد ترأّس المجلس القوميّ لحقوق الإنسان في مصر.

(٤٨٠) إذ يُعرف عن مسيحيّي مصر أنّهم الأقوى تديّنًا في المشرق العربيّ.

(٤٨١) أنظر ما سبق.

فقر مدقع ويعانون إهمال الدولة لهم، لاسيّما عدم تأمين الخدمات الضروريّة. علاوةً على ذلك، سُلِبت مناصب العمدة في هذه القرى من المسيحيّين بالتدريج لتُسلَّم إلى المسلمين(٤٨٢). ولذلك غادر هؤلاء القرويّون المسيحيّون منطقتهم متّجهين إلى المدن الكبيرة، على غرار القاهرة والإسكندريّة. قد تكون هذه الهجرة قد ساهمت في اختلاط المواطنين المسلمين والمسيحيّين، غير أنّ شعور القمع الذي رافق هؤلاء القرويّين والطابع الدينيّ للدولة دفعهم إلى الارتماء في حضن الكنائس التي أصبحت أماكن اللقاء المعتاد للمسيحيّين في هذه المدن.

كوّنت المشاكل الطائفيّة وتعقيداتها، خاصّةً قضايا الزواج المختلط وتبديل الدِّين، عاملًا مساهمًا في انطواء المسيحيّين بعضهم على بعض. ويوضّح الكاتب الفرنسيّ برنارد هايبرغر، المختصّ بدراسة المجتمعات الإسلاميّة، أنّ عوامل الانطواء هذه ليست بجديدة. ويضيف أنّ الضوابط التي فرضتها الشريعة والسلطة العثمانيّة وأيضًا الانقسام والمنافسة بين المذاهب المسيحيّة، تجعل من الصعب تدخّل الدولة لممارسة سلطتها المشروعة بفرض قواعد عامّة داخل الكنيسة والطوائف، غير أنّها تنتج أنماطًا معيّنة من التعاضد والدمج تساهم في إعادة تعلّق المسيحيّ بطائفته(٤٨٣). وبهذا تجاوزت الكنيسة المصريّة دورها الروحيّ لتنخرط في الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة، خاصّةً في ظلّ ازدياد مصادر تمويلها من ناحية، ورغبة الدولة في أن تخفّف المؤسّسات الدينيّة من أعبائها في مجال التنمية ومكافحة الفقر، من ناحية أخرى(٤٨٤). ففي الواقع، عملت المؤسّسة الكنسيّة بجهد إلى التحكم بمسيحيّي مصر منذ وصول البابا شنودة الثالث. فقد حاول رجال الكنيسة جاهدين الإحاطة بالأقباط للحؤول دون هجرتهم أو تغيير دينهم ومذهبهم، لا بل ذهب بهم المطاف إلى الاعتراض على تحديث مصر وتعزيز الاختلاط مع المسلمين، في محاولة منهم لحماية هويّتهم

(٤٨٢) Catherine MAYEUR-JAOUEN et Brigitte VOILE, «Les paradoxes du renouveau copte dans l'égypte contemporaine», in: *Chrétiens du monde arabe: un archipel en terre d'Islam*, éd. Autrement, Paris, 2003, p.165.

(٤٨٣) Bernard HEYBERGER (sous dir.), *Chrétiens du monde arabe: un archipel en terre d'Islam*, p.179; Et Fadi DAOU, «Chrétiens et musulmans arabes: quelle rencontre?», in: *Proche-Orient chrétien*, n° 55, fac 1-2, 2005, p.96 et s.

(٤٨٤) أنظر أبو سيف يوسف، **مرجع سابق**، ص١٨٢.

ومكاسبهم السلطويّة والمادّيّة المتمثّلة بالالتفاف المسيحيّ حولهم(٤٨٥). وأدّى هذا الالتفاف حول الكنيسة إلى تعزيز الانقسام المجتمعيّ بين المسلمين والمسيحيّين. وقد انطوى عن تدخّلات الكنيسة هذه، انقسامات حتّى بين المسيحيّين وكنيستهم، كنّا قد أبرزناها على المستوى القانونيّ من خلال الدعاوى التي شهدها القضاء المصريّ ضدّ البابا شنودا في ما يخصّ تصاريح الزواج للمطلّقين، بينما تمثّلت على المستوى السياسيّ من خلال دعوات من شخصيّات مسيحيّة لإلغاء «المسيحيّة السياسيّة»(٤٨٦).

وبهذا بدأ التجديد الدينيّ، للمسيحيّين والمسلمين على حدّ سواء، تحت مظلّة فكرٍ مبنيٍّ على قراءة متشدّدة للنصوص الدينيّة. فازداد الحذر من المنتمين إلى الدِّين الآخر الذي أصبح يُنظر إليه على أنّه عدائيّ. وقد امتد هذا الحذر، لدى الأقباط كما لدى المسلمين، إلى الغرب الفاسد وغير المتديّن. ولدى الجهتَين، لم يكن الأمر متعلّقًا بأيّ شكل من الأشكال، بالعودة إلى الوراء، بل كان متعلّقًا بنمط عمل مناضل في مواجهة التحدّيات المختلفة لعالم معاصر ومنفتح(٤٨٧).

ووسّع هذا الوضع الجديد هوّة الانشقاق في المجتمع المصريّ. فمع أنّ المدرسة غالبًا ما تضطرّ إلى قبول تسجيل التلاميذ من الأديان كافّة، كان الأهالي يميلون إلى عزل أطفالهم. فبقيت الجامعة المكان الأشدّ أمانًا للقاء بين المنتمين إلى الأديان المختلفة، غير أنّ أماكن التعليم العالي لا تشمل غير شريحة محدودة من المصريّين، كما أنّها لم تكن بدورها بمنأى عن الطائفيّة التي كانت تعشعش فيها.

ج - في عهد مبارك

هدّأ وصول مبارك إلى السلطة في العام ١٩٨١ قليلًا من حدّة التوتّر الإسلاميّ - المسيحيّ. وقد بادر رئيس الدولة الجديد إلى إطلاق سراح البابا شنودة الثالث وغيره من رجال الدين المسيحيّ من السجن، وذلك في العام ١٩٨٥. وخفّف أيضًا من الهيمنة السياسيّة والرقابة على الكنيسة(٤٨٨). قابلت الكنيسة المصريّة بدورها برحابة

(٤٨٥) Dina EL-KHAWAGA, in: *Maghreb-Machrek*, p.8. Et Fadi DAOU, *op. cit.*, pp. 97-98.

(٤٨٦) أنظر محمّد سليم العوا، **للدين والوطن: فصول في علاقة المسلمين بغير المسلمين**، ص٢٥٣-٢٥٤.

(٤٨٧) Catherine MAYEUR-JAOUEN et Brigitte VOILE, *op. cit.*, p.173.

(٤٨٨) نذكّر بأنّ مبارك جعل السابع من كانون الثاني/يناير، اليوم الذي يحتفل فيه الأقباط بعيد ميلاد=

هذه الإجراءات، موجّهةً إشارات انفتاح إلى السلطة عبر إطلاقها عبارات الدعم لسياسات النظام في بعض الأحيان[٤٨٩]. ومع أنّ إعادة العلاقة بين الكنيسة ونظام مبارك يصبّ إلى حدّ ما في مصلحة المسيحيّين، غير أنّ الغالبيّة المسلمة، التي ازداد عداؤها للنظام، رأت في تلك العلاقة نوعًا من مجاراة الديكتاتوريّة التي تنكّل بالإسلام والمسلمين، ما زاد من حدّة العداء والكراهية بحقّ المسيحيّين.

على الرغم من هذه المصالحة بين الكنيسة والسلطة، فقد أدّى الضغط الذي مارسته الغالبيّة الإسلاميَّة على نظام مبارك إلى تبنّي بعض السياسات المعمّقة للتمييز ضدّ الأقباط، وذلك بهدف تعزيز شرعيّة الحكم دينيًّا. فاستمرّ إقصاء المسيحيّين عن الحياة الاجتماعيّة والمناصب الرياديّة في عهد مبارك. كما زاد الوضع تعقيدًا جرّاء شنّ حملة وطنيّة ذات طابع إسلاميّ، تبيّنت من خلال الخطابات السياسيّة الدينيّة ضدّ أعداء الإسلام بما فيهم الأقباط. وتضمّنت هذه الخطابات تحريضًا على العنف ضدّ المسيحيّين من خلال خطبات الجمعة[٤٩٠]، وفي تصريحات بعض رجال الدِّين والسياسيّين[٤٩١]، وفي الصحافة الوطنيّة وبعض المنشورات، وعلى الراديو، وفي البرامج التلفزيونيّة، وفي المتاجر، ووسائل النقل المشترك، إلخ[٤٩٢]. بالإضافة إلى ذلك، أصدر بعض الشيوخ فتاوى من آن لآخر تستهدف المسيحيّين بشكل مباشر أو غير مباشر، مثل الفتوى المتعلّقة بحظر نقل الأعضاء الجسديّة بين المسلمين وغير المسلمين. وقد عُدَّ هذا الحضّ المناهض للمسيحيّين أحد الأسباب الرئيسيّة لتعزيز المشكلات الطائفيّة[٤٩٣].

=السيّد المسيح، يوم عطلة رسميّة في مصر، وذلك من خلال مرسوم صادر في كانون الأوّل/ ديسمبر من العام ٢٠٠٢.

(٤٨٩) نذكّر بأنّ الكنيسة دعمت ترشيح جمال مبارك في الانتخابات الرئاسيّة.

(٤٩٠) غالبًا ما يتلو مشايخ المساجد آياتٍ قرآنيّة تحرّض على الكراهية إزاء المسيحيّين في الأحياء ذات الغالبيّة المسيحيَّة.

(٤٩١) فلا يتوانى الدكتور زغلول النجّار عن إهانة المسيحيّين والدِّين المسيحيّ في تصريحاته.

(٤٩٢) تكاثرت هذه الظاهرة الجديدة، ليس في مصر وحسب، بل في بلدان المشرق العربيّ.

(٤٩٣) تحفظ غالبيّة المسلمين المصريّين آياتٍ قرآنيّة عن ظهر قلب نظرًا إلى تكرارها علنًا من قبل الإسلاميّين المتطرّفين، على غرار الآية ١٢٠ من **سورة البقرة**، وهي السورة الثانية في **القرآن** التي تنصّ على ما يلي: ﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ ٱلْيَهُودُ وَلَا ٱلنَّصَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ [...]﴾؛ والآية ٥١ من **سورة المائدة**: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ=

لم يقتصر التطرّف في مصر على بعض الجماعات، بل اتّسع ليشمل غالبيّة شعبيّة، وهو ما تبيّن من ازدياد الهجمات على المسيحيّين وممتلكاتهم وارتكاب بعض الأشخاص العاديّين هذه الاعتداءات. إتّسعت المشكلات الطائفيّة لتشمل غالبيّة الأراضي المصريّة، وبخاصّة محافظات أسيوط والمنيا والفيوم، ومدينتي القاهرة والإسكندريّة. وقد تضاعفت هذه المشكلات خاصّة في صعيد مصر[٤٩٤]، حيث طالب بعض الإسلاميّين من الأقباط دفع الجزية. فقد أوضح مقال نُشر في مجلّة **الأهلي** تعرّض العديد من الأقباط للقتل بسبب رفضهم دفعَ الجزية[٤٩٥]. وشهدت قرية الكشح ذات الغالبية المسيحيَّة أعمال عنف شديدة ضدّ سكّانها المسيحيّين في العام ٢٠٠٠[٤٩٦]، حيث تعرّض عدد من النساء القبطيّات للخطف والاغتصاب، وأُجبرنَ على اعتناق الإسلام. وبدا تصاعديًّا لأقباط مصر أيّام الجمعة كمأساة تتخلّلها اعتداءات عليهم من طرف بعض المسلمين إثر خروجهم من المساجد. وتجدر الإشارة إلى أنّ بعض قضايا اعتناق الإسلام أو العدول عنه كان لها أكبر الأثر في تأزّم العلاقات الإسلاميَّة - المسيحيَّة في مصر، وخاصّة بسبب تطوّر وسائل الاتّصال، ما مكّن الغالبيّة الشعبيّة من الاطّلاع على تفاصيل هذه الأحداث والمساهمة لاحقًا في تأجيجها[٤٩٧].

= فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾. وفي هذا السياق، يوصي أستاذ علم الاجتماع السياسيّ في الجامعة الأميركيّة بالقاهرة، سعد الدين إبراهيم، في تقريره '«Copts of Egypt»' الصادر في العام ١٩٩٦، باتّخاذ تدابير فعّالة لإيقاف هذه الخطابات ومعاقبة المسؤولين عنها. Saad Eddin IBRAHIM, *op. cit.*, p. 27.

(٤٩٤) غالبيّة سكّان محافظة أسيوط هم من الأقباط، وهذه المحافظة هي أكبر محافظات مصر من حيث التعداد السكّانيّ. وفي الواقع، تعزى أعمال العنف هذه سواء إلى متطرّفين قدموا من قرى مجاورة، أو إلى عمليّات تكون في البداية انتقامات بين أسرتَين قبل أن تتحوّل إلى مشكلة طائفيّة عامّة. ونلاحظ أنّ العلاقات الثنائيّة أشدّ سلامة في القرى حيث الأوضاع الاقتصاديّة أفضل، وحيث يسود نوع من التوازن الديموغرافيّ. وبالتالي، يقود الفقر والأزمات الاقتصاديّة ومشكلة النموّ السكّانيّ إلى بيئة مؤاتية لتكاثر الإرهابيّين في مصر.

(٤٩٥) Freedom, Freedom House, Washington, Egypt's Endangered Christians, 1999, p. 46 et s.

(٤٩٦) Nazila GHANEA, «Human rights of religious minorities and of women in the Middle East», in *Human rights quarterly*, 26(3), august 2004, pp. 705-706.

(٤٩٧) في العام ٢٠٠٤ تداول الشارع المصريّ قصّة وفاء قسطنطين، زوجة كاهن مسيحيّ، كانت قد اعتنقت الإسلام بحسب الرواية الشعبيّة الإسلاميَّة، وخُطفت وأُجبرت على إشهار إسلامها،=

لم تفشل الحكومة المصريّة في اتّخاذ التدابير الفعّالة لوقف أعمال العنف هذه[٤٩٨] فحسب، بل اتّهم الأقباط النظام المصريّ أيضًا بالتواطؤ مع مرتكبي هذه الأعمال، وبخاصّة بعيد التفجير الذي استهدف كنيسة في الإسكندريّة في أثناء قدّاس رأسة السنة الميلاديّة نهاية العام ٢٠١٠[٤٩٩]. وغالبًا ما ترافقت هذه الاعتداءات على المسيحيّين وممتلكاتهم بعدم مبالاة من طرف أجهزة الأمن والشرطة، بما يسمح إفلات الجناة من العقاب. كذلك حرّر الجهاز القضائيّ المصريّ في العام ٢٠٠٣ المشتبه به الأوّل في مذبحة الكشح[٥٠٠]. وفي العام ٢٠٠٦، اعتبر أحد منفّذي اعتداءات على العديد من كنائس الإسكندريّة مختلًّا عقليًّا وأُطلق سراحه[٥٠١]. وفي هذا الإطار، انتقدت دينا الخواجة، الأستاذة في كلّيّة الاقتصاد والعلوم السياسيّة في جامعة القاهرة، أسلوب الإدارة الذي اعتمده مبارك في مواجهة المشكلات الطائفيّة، واصفة إيّاه بأنّه يستدعي المؤسّسة العسكريّة والبوليسيّة في مواجهة أيّ حدث صغير، عوضًا من اللجوء إلى أساليب الوساطة المدنيّة، لمقاربة المشكلات الاجتماعيّة أو المتعلّقة بالهويّة[٥٠٢].

عانى الأقباط أيضًا أشدّ مظاهر التمييز في مجال العمل في عهد مبارك. فتمّ إبعادهم عن المناصب الإداريّة والوظائف العامّة، ولا سيّما الجيش، والشرطة، والقضاء[٥٠٣].

=بحسب الرواية الشعبيّة المسيحيَّة. وقد تدخّل في وقتها الرئيس مبارك لتسليم السيّدة قسطنطين إلى الكنيسة القبطيّة التي احتجزتها بحسب الرواية الشعبيّة الإسلاميَّة، الأمر الذي أثار مشاعر غضب كبيرة في أوساط المسلمين. عن تداعيات هذه الحادثة وخاصّةً الشعور بالإهانة لدى المسلمين المصريّين، انظر: محمّد سليم العوا، **للدين والوطن: فصول في علاقة المسلمين بغير المسلمين**، ص٢٣٦ وما بعدها.

(٤٩٨) أنظر الصفحة ٧٢ من التقرير السنويّ للّجنة الأميركيّة للحريّة الدينيَّة الصادر في ٣ أيّار/مايو من العام ٢٠٠٤.

(٤٩٩) أنظر الدعوى رقم ١٤٥٠ من العام ٢٠١١ والمسجّلة بحقّ حبيب العدلي، وزير الداخليّة السابق في عهد مبارك.

(٥٠٠) للاطّلاع على الإجراءات القضائيّة المتعلّقة بأحداث الكشح، انظر:
J. G. ORBÀN DE LENGYELFALVA et K. ORBÀN DE LENGYELFALVA, *Aid to the Church in Need, Violence Against Christians in the Year 2003*, éd., 2004, pp. 58-59.

(٥٠١) Éliane Ursula ETTMUELLER, *op. cit.*, p. 125.

(٥٠٢) Dina EL-KAWAGE, in: *Maghreb-Machrek*, p. 15.

(٥٠٣) يذكّر بأنّه كان يحظَر على الأقباط تعليم اللغة العربيّة منذ العام ١٩٥٤، وسبب ذلك أنّ الكتب=

هذا ما دفعَ بعض الكتّاب بالقول بأنّ اعتناق الإسلام هو في بعض الأحيان السبيل الوحيد للعثور على وظيفة[٥٠٤]. وفي هذا السياق، نشرت منظّمة العمل الدوليّة في العام ٢٠٠٧ تقريرًا بعنوان «المساواة في العمل: مواجهة التحدّيات»، أكّدت فيه الوضع الهشّ الذي يعيش فيه أقباط مصر. ويوضّح التقرير أنّ وضع الأقباط يشكّل مثالًا على أشدّ حالات التمييز، فهم محرومون من المساواة في قطاع التعليم المدرسيّ وفرص العمل والترقية. ويضيف التقرير أنّه غالبًا ما يتمّ إقصاء الأقباط من كلّيّات الشرطة والمدارس العسكريّة، ويعمل عدد قليل للغاية منهم كمعلّمين وأساتذة[٥٠٥]. وأكّد تقرير آخر نُشر في العامّ نفسه، صادر عن مركز ابن خلدون، هذا التمييز في مجال العمل، موضحًا أنّه لم يتمّ تعيين أيّ قبطيّ محافظًا «إلّا مرّة واحدة»[٥٠٦]، أو مفوّضًا للشرطة، أو عمدة لمدينة أو عميدًا لجامعة[٥٠٧]. وتمّ تعيين عدد قليل للغاية من الأقباط في مراكز مهمّة في الحكومة والبرلمان. وعلى عكس العقود التي تلت استقلال مصر[٥٠٨]، لم يكن تمثيل المسيحيّين في مجلس النواب متناسبًا مع نسبهم من مجموع السكّان، وغالبًا ما يتمّ تعيينهم من طريق تسمية رئيس الجمهوريّة لهم بدون انتخابات[٥٠٩]. وقد وصل تمثيل الأقباط في البرلمان إلى أوجه بين العامين ١٩٢٤ و١٩٥٠، بحيث بلغت نسبتهم ١٣,٦٪. إلّا أنّ هذه النسبة تشهد تراجعًا مستمرًّا، نظرًا إلى أنّ عددهم منذ هذا التاريخ يتراوح بين أربعة وعشرة نوّاب غالبًا ما يعيّن رئيس الدولة

=المعتَمَدة لتعليم هذه اللغة في المدرسة تحتوي العديد من الآيات القرآنيّة وإشارات إلى الإسلام، إلخ.

(٥٠٤) Catherine MAYEUR-JAOUEN et Brigitte VOILE, *op. cit.*, p. 174.

(٥٠٥) Rapport de l'OIT, «L'égalité au travail: relever les défis», Conférence internationale du travail, 96^e session, 2007, p. 37.

(٥٠٦) في مصر ٢٦ محافظة.

(٥٠٧) Moheb ZAKI, *op. cit.*, p. 58.

(٥٠٨) فيذكر أنّ تمثيل الأقباط في المجالس النيابيّة المتعاقبة في هذه الفترة كان بنسبة ٨ إلى ١٠ ونصف بالمائة، وهي نسبة قد تزيد عن عددهم الفعليّ من إجمال السكّان. أنظر أبو سيف يوسف، **مرجع سابق**، ص١٢٦.

(٥٠٩) بلغ عدد المسيحيّين في البرلمان المصريّ بين العامين ١٩٦٤ و١٩٦٨ تسعة أعضاء انتُخب واحد منهم، في حين تمّ تعيين الثمانية الآخرين. أمّا عددهم في البرلمان بين العامين ١٩٦٩ و١٩٧١، فبلغ ٩ أعضاء انتُخب اثنان منهم، في حين تمّ تعيين السبعة الآخرين. أنظر:
Saad Eddin IBRAHIM, «The Copts of Egypt», *op. cit.*, p. 16.

اثنين أو أكثر منهم[٥١٠]. وقد أوصلت الانتخابات التشريعيّة في العام ٢٠١٠ عشرة أقباط إلى البرلمان، سبعة من بينهم عيّنهم مبارك[٥١١]، أي ما يعادل ٢٪ من النوّاب.

وفي الأعوام القليلة التي سبقت انتهاء العقد الأوّل من هذا القرن، بدأت أسلمة واضحة تتغلّل في المشرق العربيّ كان أبرزها في مصر. فقد تحجّبت غالبيّة المسلمات في مصر، حتّى إنّ بعض الممثّلات المصريّات[٥١٢] أصبحن مؤخّرًا محجّبات. وأصبح الإسلام السياسيّ، الذي أقنع الشعب المصريّ بأنّ المسيحيّين هم من أبرز العوائق أمام إنشاء دولة إسلاميّة في البلاد، ذا تأثير أكبر في المجتمع. وازداد عدد الإخوان المسلمين بشكل ملحوظ في السنوات القليلة الماضية، على الرغم من التنكيل بهم من طرف نظام مبارك. وأوصلت الانتخابات التشريعيّة في العام ٢٠٠٥ نحو ثمانين برلمانيًّا ينتمون إلى حركة الإخوان المسلمين. يضاف إلى ذلك تعزيز التيّار السلفيّ الذي كان مبارك يدعمه في السابق بهدف إضعاف جماعة الإخوان المسلمين.

دفعت الآثار المترتّبة عن أسلمة مصر، بما في ذلك التفسير المتشدّد للشريعة، عددًا كبيرًا من الأقباط إلى المطالبة بشدّة بفصل الدِّين عن الدولة. وفي هذا السياق، نظّم الأقباط عدّة تظاهرات بغية إلغاء المادّة المتعلّقة بدين الدولة في الدستور المصريّ[٥١٣]، وهو ما عَدَّتهُ غالبيّة المسلمين المصريّين تعدّيًا على الإسلام وقيمه في المجتمع. وطالبت تظاهرات الأقباط بالمساواة بالمسلمين، وبخاصّة إلغاء القوانين التمييزيّة المتعلّقة بتشييد الكنائس، ونددت أيضًا بالاعتداءات وأعمال الخطف التي تعرّضت لها نساء مسيحيّات.

(٥١٠) شاكر النابلسي، **أزمة الأقليّات في العالم العربيّ**، إلى أين، إيلاف، ٢١ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٥، www.elaph.com في الانتخابات التشريعيّة للعام ١٩٩٥، لم يتمّ تسجيل أيّ قبطي على لائحة الحزب الحاكم، انظر Catherine MAYEUR-JAOUEN et Brigitte VOILE, *op. cit.*, p. 174.

(٥١١) الجدير ذكره أنّه تمّ إدخال نظام تعيين الأقباط في الدستور المؤقّت للعام ١٩٥٦، عقب حلّ حزب الوفد، لإتاحة تمثيل المسيحيّين، ولا يزال هذا النظام قائمًا حتّى أيّامنا هذه.

(٥١٢) Saâdia RADI, «De la toile au voile: les actrices égyptiennes voilées et l'islamisme», in: *Maghreb-Machrek*, janv.-mars, 1996, nº 151, pp. 13-17.

(٥١٣) يعتبر الأقباط أنّ إعلان الإسلام دينًا للدولة ومبادئ الشريعة الإسلاميَّة المصدر الرئيسيّ للتشريع يقود إلى تهميشهم والتمييز بحقّهم.

هذا ولم تفلح جهود المسلمين المتنوّرين، أمثال الراحل فرج فودة، والروائيّ نجيب محفوظ[٥١٤]، والأستاذ سيّد القمني، وسعد الدين إبراهيم، ونصر حامد أبو زيد، في استئصال الطائفيّة وتحقيق التعايش الدينيّ والعصرنة. بل على العكس، إذ تعرّض أغلبهم للتخوين الاجتماعيّ وللملاحقة القضائيّة أمثال نصر حامد أبو زيد[٥١٥] وإبراهيم، واغتيل آخرون مثل فودة في العام ١٩٩٢. وفي مواجهة هذه المعاناة، تخلّى عدد من الأقباط عن دينهم واعتنقوا الإسلام، في حين هاجر الكثير منهم إلى الغرب[٥١٦].

ج - مرحلة ما بعد مبارك

وضعت ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١١ المصريّة حدًّا لنظام مبارك. وبرز تعاضد غير مسبوق بين المسلمين والمسيحيّين في هذه الثورة، ولاسيّما في ميدان التحرير بالقاهرة. واحتفل المسيحيّون إلى جانب أخوتهم المسلمين بنهاية نظام مبارك الديكتاتوريّ. وعلى الرغم من استمرار وقوع بعض الأحداث الطائفيّة، فإنّ غالبيّة المصريّين كان قد عارضها بشدّة وعَدَّها اعتداءات على ثورته[٥١٧]. كما بدا ولفترة وجيزة تقييد دور رجال الدِّين في مقابل تعزيز التيّارات المدنيّة من المسلمين والمسيحيّين. غير أنّ الآمال ما لبثت أن بدأت بالاندثار. فقد كان لأحداث ماسبيرو[٥١٨] التي وقعت في شهر تشرين الأوّل/أكتوبر ٢٠١١ وقُتل في أثنائها ٢٦ مواطنًا مصريًّا مسيحيًّا، وقعٌ شديد في نفوس الأقباط ولاسيّما وأنّ القمع كان من طرف مؤسّستَي الجيش والأمن المفترض بهما تأمين الحماية للأقباط[٥١٩]. وازداد تخوّف

(٥١٤) نجيب محفوظ، الحائز على جائزة نوبل للآداب، هو كاتب الرواية الشهيرة **أولاد حارتنا**.

(٥١٥) أنظر ما سبق.

(٥١٦) رأى الأقباط في هذه الهجرة حلًّا للهروب من عدم الأمان والوضع السياسيّ والاقتصاديّ غير المستقرّ والمتأزّم، بما في ذلك الانتهاكات المتكرّرة لحقوقهم. غير أنّ الهجرة لم تكن متاحة إلّا للذين يمتلكون الإمكانات المادّيّة الضروريّة لها ولمن حالفهم الحظّ.

(٥١٧) أنظر عزمي بشارة، **هل يصحّ الحديث عن ملف قبطيّ**، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، نيسان/أبريل ٢٠١١، ص٢ وما بعدها.

(٥١٨) بدأت بتظاهرة سلميّة، شارك بها مسلمون ومسيحيون، مطالبة بوضع حدّ للتمييز الدينيّ ولمعالجة قضيّة بناء وترميم دور العبادة للمسيحيّين في مصر.

(٥١٩) لمزيد من التفاصيل، انظر تقرير المجلس القوميّ لحقوق الإنسان عن أحداث ماسبيرو، ٢ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١، على الرابط: www.nchregypt.org/index.php/ar/activities/2010-02-07-16-18-44/2010-03-09-13-06-01/500-2011-11-02-19-51-28.html

المسيحيّين بعد وصول الإسلاميّين للسلطة والممثّلين بحزب «النور» السلفيّ وحزب «الحرّيّة والعدالة» المنبثق عن جماعة الإخوان المسلمين، والذين حصدوا غالبيّة المقاعد البرلمانيّة في الانتخابات التشريعيّة التي أجريت في العام ٢٠١١. بينما لم يحظَ الأقباط إلّا على تسعة مقاعد برلمانيّة، خمسة منهم منتخبون وأربعة آخرون جرت تسميتهم من السلطات المركزيّة مراعاةً للكوتا الرسميَّة في ظلّ حكم الإخوان. كما تدنّت مشاركة الأقباط في هذه الانتخابات بما يدلّ على إحباط متغلغل في صفوفهم[٥٢٠]. وعادت الإشكاليّات المتعلّقة باندماج المسيحيّين إلى الصدارة، لترتفع الأصوات مناديةً بضرورة ترسيخ ثقافة حقوق الإنسان والمواطنة في المجتمع المصريّ. غير أنّ وجه مصر الجديد لا يزال ملتبسًا، ولاسيّما إثر الأحداث المختلفة التي تشهدها البلاد والتي تخلّلها إسقاط نظام الإخوان وسيطرة المؤسّسة العسكريّة على مقاليد الحكم وما تبع ذلك من عدم استقرار أمنيّ وسياسيّ وتكريس للاستبداد. وقد استمرّت الأحداث الطائفيّة ولا سيّما في فترة سقوط نظام الإخوان حيث تعرّضت الكنائس لاعتداءات واسعة[٥٢١]. ويجد المسيحيّون أنفسهم اليوم معلّقين بين بطش نظام السيسي الاستبداديّ، من جهة، والتخوّف من الانفلات الأمنيّ ووصول المتشدّدين إلى السلطة، من جهة ثانية. ولا يبدو أنّ نظام السيسي مهتمّ بمعالجة ملفّ الأقباط على أسس توعويّة وتثقيفيّة وسياسيّة رشيدة وتشريعيّة عادلة، بقدر اهتمامه بالمحافظة على السلطة.

ثالثًا: مواطنة منقوصة لمسيحيّي المشرق العربيّ

إنّ تأزّم وضع الأقباط لا يعني أنّ المسيحيّين في باقي دول المشرق العربيّ قد حقّقوا المواطنة الكاملة. فقد ساهم الضغط المتنامي للإسلام السياسيّ، وحديثًا الإسلام العنفيّ المتمثّل بالجماعات الإرهابيّة المسلّحة المنتشرة في المشرق العربيّ، في تدهور أوضاعهم. وقد كان المسيحيّون اللبنانيّون من الأوائل الذين عانوا من

(٥٢٠) كلير شكر، «النزف المسيحيّ من تركيا إلى مصر: هل عاد زمن الذمّيّة؟»، جريدة **السفير**، ٢٠ شباط/فبراير ٢٠١٢.

(٥٢١) تُشير تقارير أنّ مائة ألف قبطيّ قد هاجروا من مصر في غضون قرابة السنة اعتبارًا من تاريخ ثورتها التي أطاحت بنظام مبارك. فقد تنامت في هذه المرحلة الدعوات المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلاميَّة وإقامة الدولة الإسلاميَّة وتطبيق الحدود والتضييق على غير المسلمين. أنظر فهمي هويدي، «مخاوف الأقباط»، **السفير**، ٢٨ آب/أغسطس ٢٠١٢.

تهميش واضح لدورهم في المرحلة المعاصرة (أ). كذلك، فإنّ النظامَيْن السوريّ والأردنيّ اللذين يتّسمان بالديكتاتوريّة، ليسا بغير مباليين من انبعاث هذا التحدّي الإسلاميّ الجديد الذي أظهر هشاشة على صعيد حماية المسيحيّين واحترام حقوقهم في كلّ من الأردنّ (ب) وسورية (ت).

أ - تهميش المسيحيّين اللبنانيّين في الحقبة المعاصرة

جرى توقيع اتّفاق الطائف بتاريخ ٢٣ تشرين الأوّل/أكتوبر ١٩٨٩ في المملكة العربيّة السعوديّة من قبل الأطراف اللبنانيّة السياسيّة والدينيّة المختلفة لإنهاء الحرب الأهليّة (١٩٧٥-١٩٩٠). وقد أدخل هذا الاتّفاق عدّة تعديلات دستوريّة وحدّد العلاقة بسوريا[٥٢٢]. حافظ اتّفاق الطائف على الطائفيّة السياسيّة في لبنان، ولكنّه نصّ على تجريد المجموعات الموجودة على الأراضي اللبنانيّة من السلاح، الأمر الذي لم يحدث بعد حتّى اليوم. قلّص اتّفاق الطائف بشكل جليّ من الصلاحيّات الممنوحة للمسيحيّين منذ الاستقلال، ولاسيّما في ما يتعلّق بتوزيع المقاعد النيابيّة بين المسيحيّين والمسلمين والحدّ من اختصاصات رئيس الجمهوريّة (المارونيّ)[٥٢٣]. أمّا بشأن نتائج الحرب الأهليّة فقد كانت مأسويّة للبنانيّين عمومًا وللمسيحيّين خاصّةً. فـ«شكّلت مرحلة الطائف بدايةً لتراجع كبير في السلطة السياسيّة. فعلى الرغم من أنّ الاتّفاق لاحظ مناصفة فعليّة في مجلسي النوّاب والوزراء، فإنّ التمثيل المسيحيّ الحقيقيّ غُيّب بفعل الوصاية السوريّة وتقاسم قيادات المذاهب الأخرى تركة المسيحيَّة السياسيّة. وأدّى تقليص صلاحيّات رئاسة الجمهوريّة وما رافق من تغييب للحريّات والديموقراطيّة، وسنّ قوانين انتخابيّة غير عادلة، إلى بروز ما سمّي بـ«الإحباط المسيحيّ»[٥٢٤].

إضافةً إلى الخسارة البشريّة والتدمير الكبير الذي لحق البنية التحتيّة

(٥٢٢) هذا الاتّفاق يعزّز ويشرعن وجود القوّات السوريّة في لبنان.

(٥٢٣) للاطّلاع على نصّ اتّفاق الطائف، انظر موقع الجزيرة نت، على الرابط:
www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2005/3/10/%D9%86%D8%B5-
%D8%A7%D8%AA%D9%81%D8%A7%D9%82-
%D8%A7%D9%84%D8%B7%D8%A7%D8%A6%D9%81

(٥٢٤) عبدالله بوحبيب، «خطاب القيادات السياسيّة المسيحيَّة في وقت الأزمات»، جريدة **الأخبار**، العدد ١٩٢١، ٢ شباط/فبراير ٢٠١٣.

والاقتصاد[٥٢٥]، فإنّ عددًا كبيرًا من المسيحيّين قد غادر لبنان من دون عودة. بحسب التقديرات، ٨٠٪ من المهجّرين كانوا من المسيحيّين، أيّ ٦٤٠ ألف مسيحيّ[٥٢٦]. ويقول جورج قرم في هذا الإطار: «وجاءت نتائج الأحداث الأليمة في لبنان مأسويّة: إلى جانب تزايد سكّانيّ ضعيف منذ بداية القرن من تزايد الطوائف المسلمة، خصوصًا الطائفة الشيعيّة. وستقوى حركة الهجرة الدائمة لدى الطائفة المارونيّة والطوائف المسيحيّة الأخرى»[٥٢٧]. كما عانى المسيحيّون أيضًا من الانقسام والاقتتال الداخليّ في الحرب، وهو ما ترك آثاره على وحدة الصفّ المسيحيّ حتّى أيّامنا هذه.

لم يجلب انتهاء الحرب الأهليّة الراحة الكاملة للمسيحيّين خاصّةً بسبب سوء التفاهم مع النظام السوريّ الذي تواجد بثقل في هذا البلد حتّى العام ٢٠٠٥[٥٢٨]، أي تاريخ قرار مجلس الأمن رقم ١٥٥٩[٥٢٩] الذي أدّى إلى انسحاب القوات السوريّة من لبنان. وبالفعل، عانى المسيحيّون، الذين كانوا من أبرز القوى السياسيّة المناهضة للوصاية السوريّة، من القمع والتمييز من العام ١٩٩٠ إلى العام ٢٠٠٥. تجلّت أبرز أوجهه من خلال التضييق على عودة المسيحيّين المهجّرين إلى مواطنهم الأصليّة، على الرغم من وجود فقرة تنصّ على ذلك في اتّفاقيّة الطائف[٥٣٠]. وقد عارض المسيحيّون بشدّة القانون الانتخابيّ للعام ٢٠٠٠ المسمّى بقانون غزالي[٥٣١]، وقد رأوا فيه أداةً

(٥٢٥) Boutros LABAKI, «Les communautés chrétiennes au Liban: la société et l'économie», *op. cit.*, p. 242.

(٥٢٦) Boutros LABAKI, «Les chrétiens du Liban (1943-2008): prépondérance, marginalisation et renouveau», in *Confluences Méditerranée*, n° 66, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 107. Et Élisabeth PICARD, «Les dynamiques politiques des chrétiens libanais: entre le paradigme des ammiyyat et le paradigme de hwayyek», Institut supérieur de sciences religieuses, Beyrouth, 1997, in *Proche-Orient Chrétien* (numéro spécial), Tome 47, p. 238.

(٥٢٧) جورج قرم، **مرجع سابق**، ص١٠٦.

(٥٢٨) وهو تاريخ مقتل رئيس الوزراء الأسبق رفيق الحريري، وبالتحديد ١٤ شباط/فبراير ٢٠٠٥.

(٥٢٩) جرى تبنّيه من قبل مجلس الأمن التابع للأمم المتّحدة، الجلسة «٥٠٢٨»، رقم S/RES/1559.

(٥٣٠) Boutros LABAKI, «Les communautés chrétiennes au Liban: la société et l'économie», *op. cit.*, p. 108.

(٥٣١) نسبة إلى رستم غزالي الذي ترأّس المخابرات العسكريّة السوريّة سابقًا في لبنان.

سياسيّةً تهدف إلى تهميشهم[٥٣٢]. وبالفعل أدّت آثار هذا القانون إلى هيمنة تيّار الحريري فترةً طويلة. ويذهب جورج قرم إلى حدّ القول بأنّ ضعف الدور السياسيّ المسيحيّ سببه قوّة شخصيّة رئيس الوزراء الأسبق الحريري الذي جعل عددًا كبيرًا من الشخصيّات السياسيّة المسيحيّة ورجال الأعمال وحتّى رجال الدين البارزين تابعين له، وهذه التبعيّة لم تكفّ عن الازدياد بعد وفاته، وذلك لصالح تيّاره السياسيّ[٥٣٣].

لم يهدأ لبنان في فترة ما بعد اغتيال الحريري العام ٢٠٠٥، بل أدّت العديد من الأحداث إلى تصعيد التوتّر وعدم الأمن والاستقرار. ونذكر من بينها العدوان الاسرائيليّ على جنوب لبنان في العام ٢٠٠٦، والاعتداءات الإرهابيّة والاغتيالات التي تعرّضت لها العديد من الشخصيّات السياسيّة وعلى وجه الخصوص المسيحيّة المعارضة للنظام السوريّ[٥٣٤]، والاشتباكات المتكرّرة بين الجيش اللبنانيّ وبعض المجموعات المسلّحة الإرهابيّة. وقد كان أبرز هذه الاشتباكات ما حدث في العام ٢٠٠٧ من اقتتال مع «جماعة فتح الإسلام» المتمركزة في نهر البارد والتي كانت قد أعلنت الجهاد ضدّ «الجيش الصليبيّ» لإسقاط «الدولة المسيحيّة الكافرة» في لبنان[٥٣٥]. كما صاعدت الأزمة السوريّة التي بدأت في العام ٢٠١١ من حدّة التوتّر، ولا سيّما بسبب آثارها الشديدة على الوضع الأمنيّ والسياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ في هذا البلد الصغير. وقد تعرّضت القوى اللبنانيّة لهجمات شنّها بشكل دوريّ تنظيم داعش وجبهة النصرة.

تجدر الإشارة إلى أنّ المجموعات الإسلاميّة المتطرّفة ترى لبنان بلدًا غير مسلم. ففي الحقيقة جرى تأسيس لبنان تقليديًّا على المساواة بين المسيحيّين والمسلمين، إذ تخلّت هاتان الطائفتان عن فكرة إنشاء دولة مهيمنة في المنطقة[٥٣٦]. ومع ذلك، يُنظر

(٥٣٢) هذا القانون من شأنه تعزيز الوجود السوريّ في البلاد. أنظر: Ali EL-SAMAD, «Le découpage électoral au Liban: une lecture géopolitique de la loi de 2000», in *L'Espace Politique*, 22 décembre 2007, www.espacepolitique.revues.org

(٥٣٣) Georges CORM, *op. cit.*, p. 164.

(٥٣٤) كحال النائب السابق بيير أمين الجميّل، وأيضًا جبران تويني، الصحافيّ الذي جرى اغتياله بتاريخ ١٢ كانون الأوّل/ديسمبر ٢٠٠٥.

(٥٣٥) فبرهنت أحداث نهر البارد على صعود الإسلام المتطرّف في لبنان.

(٥٣٦) مع ذلك لا يتردّد بعض زعماء الدِّين الشيعة في المطالبة بإنشاء دولة إسلاميّة والعودة إلى تطبيق نظام الذمّة. أنظر: =

إلى لبنان، حتّى من طرف شريحة واسعة من العرب والمسلمين، على أنّه دولة مسيحيَّة. وينظر هؤلاء المسلمون الذين يعيشون في دول مستبدّة، حيث رئيس الدولة هو الزعيم المطلق للبلاد، إلى الدولة اللبنانيّة على أنها مسيحيَّة نظرًا إلى إسناد منصب رئيس الجمهوريّة فيها إلى شخص مسيحيّ(٥٣٧).

يعود تراجع دور المسيحيّين أيضًا إلى صعود متنامٍ للطائفتَيْن الدينيّتَيْن الهامّتين في لبنان، السنّيّة والشيعيّة. أمّا عن التأثير الشيعيّ «دولة دَاخل الدولة» فيعود، من جهة، إلى تنامي نسبتهم الديموغرافيّة بسبب الارتفاع الكبير في نسبة الولادات عندهم مقارنةً بباقي اللبنانيّين، ومن جهة أخرى، إلى الدعم الكبير السياسيّ والعسكريّ الذي تلقّوه من النظامين الإيرانيّ والسوريّ في العقود الماضية. بشأن الطائفة السنّيّة التي يمثّلها بوجه خاصّ تيّار الحريري، فهي تقليديًّا مدعومة من طرف المملكة العربيّة السعوديّة بسبب مذهبها، من ناحية، والتحالف القويّ لرفيق الحريري مع العائلة المالكة، من ناحية أخرى. كما حصل الحريري على دعم آخر من الغرب، بهدف إضعاف حزب الله، وبالتالي الدور الإيرانيّ في لبنان. يعود أيضًا التنامي الديموغرافيّ للسنّة في لبنان إلى لجوء أعداد كبيرة من الفلسطينيّين إليه في العقود الماضية وحديثًا السوريّين الذين هم في غالبيّتهم العظمى من الطائفة السنّيّة. أمام هذه الحقيقة السياسيّة الجديدة، يجد مسيحيّو لبنان أنفسهم ضائعين ومهمّشين بين هاتَيْن القوّتَيْن المتناميتَيْن: الشيعيّة والسنّيّة.

تبقى الطائفيّة التحدّي الرئيسيّ للبنانيّين، فهي تشكّل عائقًا حقيقيًّا في وجه الوحدة الوطنيّة والاستقرار السياسيّ والازدهار الاقتصاديّ. فقد يلجأ بعض اللبنانيّين إلى تغيير انتمائهم الطائفيّ للتأقلم في العيش في مناطق معيّنة، ولكن أيضًا لإشغال بعض الوظائف. فمسألة التوازن في التمثيل الطائفيّ تصيب الدوائر العامّة والتقدّم الاقتصاديّ بالشلل. وعلى هذا الأساس، فإنّ كفاءات المتقدّمين لشغل الوظائف تأتي في المقام الثاني بعد الانتماء الطائفيّ الذي يظلّ حاسمًا على صعيد تعيينهم. فتقول لونا سعيد

Élisabeth PICARD, «Les dynamiques politiques des chrétiens libanais: entre le = paradigme des ammiyyat et le paradigme de hwayyek», *op. cit.*, p. 235.

(٥٣٧) كما يجدر التذكير بدور الميليشيات المسيحيَّة في ارتكاب مجازر صبرا وشاتيلا التي ساهمت فيها إسرائيل في العام ١٩٨٢.

فرحات بأنّ مبدأ عدم التمييز الدستوريّ المنصوص عليه في المادّة ١٢ «لطالما انتهك في لبنان من خلال مراعاة التمثيل الطائفيّ في تولّي الوظائف العامّة»(٥٣٨).

هذا ويستمرّ انقسام الشعب اللبنانيّ اليوم بما فيه المسيحيّون إلى تيّارَين رئيسيَّين: الأوّل مناهض للنظام السوريّ ويتألّف بشكل رئيسيّ من أنصار تيّار المستقبل السنّيّ ومن المسيحيّين من أتباع كتائب القوّات اللبنانيّة التي يتزعّمها سمير جعجع وأيضًا أتباع وليد جنبلاط من الدروز، بينما التيّار الموالي للنظام السوريّ يتبع له بشكل أساسيّ حزب الله وحركة أمل الشيعيَّين المسلّحَيْن وكذلك القوميّين السوريّين المنتمين إلى مختلف الطوائف وأتباع ميشيل عون(٥٣٩) من المسيحيّين(٥٤٠). يهيمن هذا التيّار الأخير اليوم على الحيّز الأكبر من القرار التنفيذيّ في لبنان، في أثر سقوط حكومة سعد الحريري في كانون الثاني/يناير ٢٠١١. صحيح أنّ توزّع المسيحيّين بين أنصار هذين التيّارَين يشكّل وسيلة لتحييد الانقسامات الدينيّة إلى حدٍّ ما، لكنّ ذلك يجعلهم في وضع غير مريح وفي حالة تبعيّة ولاسيّما في ظلّ تكتّل أتباع الطوائف الأخرى. هذا وتظهر هشاشة التعايش بين اللبنانيّين عند أبسط حدث سياسيّ، وطنيّ، كالانتخابات التشريعيّة أو الرئاسيّة(٥٤١) أو تشكيل حكومة جديدة(٥٤٢). وهذه الهشاشة قادرة على أخذ لبنان إلى حرب أهليّة جديدة قد تضع حدًّا لوجود المسيحيّين فيه، لاسيّما في ظلّ تنامي التطرّف والتشكيلات الإسلاميَّة المقاتلة وما رافقها من اعتداءات إرهابيّة في المشرق العربيّ.

(٥٣٨) لونا سعيد فرحات، **مرجع سابق**، ص٢٠٩.

(٥٣٩) عاش ١٥ عامًا في المنفى في فرنسا على أثر الحرب الأهليّة اللبنانيّة وخاصّةً بسبب معارضته الوجودَ السوريّ في لبنان.

(٥٤٠) يختلف هذان التيّاران أيضًا في مسألة المحكمة الدوليّة الخاصّة باغتيال الحريري، رئيس الوزراء الأسبق.

(٥٤١) سبق أن بقي هذا البلد بدون رئيس للجمهوريّة طوال شهور عديدة وشهدت تلك الفترة اشتباكات مميتة وإضرابات وخطابات سياسيّة متطرّفة. أدّى انتخاب الرئيس ميشيل سليمان في شهر أيّار/مايو ٢٠٠٨ والذي جرى في أثر لقاء الدوحة إلى تهدئة التوتّر السياسيّ في البلاد. وعاد الحال للتوتّر على إثر انتهاء ولاية هذا الرئيس حيث لم تجتمع الأطراف اللبنانيّة بعد على رئيس جديد.

(٥٤٢) يزداد التوتّر في لبنان بسبب تأثير الدول الأجنبيّة مثل سورية وإيران والولايات المتّحدة الأميركيّة وإسرائيل والمملكة العربيّة السعوديّة، وهذه الدول لا تكفّ عن التدخّل بشكل مباشر أو غير مباشر في شؤون لبنان الداخليّة لدعم بعض المجموعات بحسب مصالحها السياسيّة. يذهب بعض اللبنانيّين إلى حدّ القول بأنّ الاشتباكات في لبنان ليست سوى امتدادٍ للنزاعات الإقليميّة من خلال استخدام بعض الأطراف اللبنانيّة لتأدية الدور المرسوم لهم.

ب – هشاشة حماية المسيحيّين في ظلّ النظام الأردنيّ

يقدّر عدد المسيحيّين في الأردنّ بـ ٢٥٠ ألفًا، أيْ ما نسبته ٤٪ من تعداد السكّان[٥٤٣]. ويعود انخفاض عددهم الجليّ إلى الأسباب نفسها في بقيّة الدول العربيّة، أي الأسلمة والهجرة[٥٤٤] واختلاف نسبة الولادة بين العائلات المسيحيّة والمسلمة[٥٤٥]. يؤدّي انخفاض عددهم إلى تهميشهم لأنّهم يمثّلون أقلّيّة صغيرة جدًّا أمام عدد السنّة الساحق، بخلاف البلدان المجاورة التي تتعايش فيها عدّة أقلّيّات جميعها ذات وزن مهمّ على الصعيد الديموغرافيّ. إلى هذا يُضاف انقسام مسيحيّي الأردنّ بشكل رئيسيّ إلى أرثوذكس ولاتين وروم كاثوليك وبروتستانت.

على عكس الوضع في سورية ومصر، لم تشهد المملكة الأردنيّة الهاشميّة أيّ تجربة سياسيّة متأتّية عن وطنيّة قوميّة أو علمانيّة. فمنذ الاستقلال يعطي النظام الهاشميّ نفسَه شرعيّة دينيّة بوصف الهاشميّين من سلالة الرسول كما يزعمون. كما يسمح النظام الحاكم لحركة الإخوان المسلمين بالنشاط، حيث تتواجد مكاتبها ودعاياتها بشكل علنيّ في هذه الدولة. وتشكّل التيّارات الإسلاميّة المعارضة الأشدّ أهمّيّة في البلد نظرًا إلى ضعف التواجد أيّ أحزاب سياسيّة وطنيّة في العقود الماضية. فلم يتأثّر الأردنّ كثيرًا بالتيّارات القوميّة العروبيّة وحتّى الفكر الشيوعيّ، وكانت ولا تزال محدودة للغاية حرّيّة إنشاء الأحزاب السياسيّة والانتساب إليها[٥٤٦]. كما لم يتمّ إلغاء خانة الدِّين من البطاقة الشخصيّة، كحال الوضع في مصر.

يهدّد مسيحيّو الأردنّ بشكل جدّيّ صعود الإسلام الأصوليّ والسياسيّ في هذه الدولة. فالانتخابات البرلمانيّة أو النيابيّة في العام ١٩٨٩ جاءت بـ ٨٠ عضوًا كان من ضمنهم ٣٤ عضوًا من الإخوان المسلمين[٥٤٧]. أمّا المقاعد الحاليّة في البرلمان فليس فيها إسلاميّون كونهم قاطعوا الانتخابات بناءً على عدم موافقتهم على قانون الانتخابات الأخير، ولكنّ تأثيرهم وحضورهم في الساحة السياسيّة الأردنيّة يبقى

(٥٤٣) Géraldine CHATELARD, *op. cit.*, p.41.

(٥٤٤) يُلاحظ انخفاض معدّل الهجرة في الأردنّ مقارنةً ببقيّة الدول المجاورة.

(٥٤٥) أنظر ما سبق.

(٥٤٦) لم تتمّ إتاحة إنشاء أحزاب سياسيّة إلّا في العام ١٩٩١، مع ذلك يدلّ الواقع على أنّ هناك قيودًا في هذا المجال.

(٥٤٧) Jean-Pierre VALOGNES, *op. cit.*, p.629.

جليًّا. ومن ناحية تواجد المسيحيّين في البرلمان اليوم، فكما أشرنا إليه، عددهم الحاليّ تسعة نوّاب من بين مائة وخمسين، وهذا العدد كان تقريبًا نفسه في العقود القليلة الماضية ولم يتغيّر اليوم على الرغم من مضاعفة عدد المقاعد البرلمانيّة الكلّيّة لأكثر من النصف[٥٤٨].

على الرغم من اتّخاذ الأردنّ خطوات مهمّة باتّجاه التحديث الغربيّ، فإنّ تأثير الإسلاميّين الأصوليّين وضغطهم المتزايد يجعل الحكومة تُبطئ من وتيرة هذا التحديث. غالبًا ما يُنظر إلى المسيحيّين على أنّهم محميّون من طرف النظام؛ وبالتالي يترافق احتقان الصراع على السلطة بين النظام الحاكم والإسلاميّين على ردّات فعل ضدّ المسيحيّين الذين يتعرّضون للاعتداءات. وفي هذا الإطار، اندلعت أعمال عنف ضدّ المسيحيّين في مأدبا، جنوب العاصمة عمّان، في أثناء انتخابات العام ١٩٨١، وكذلك في أثناء حرب الخليج الأولى في العام ١٩٩٠، حيث قاد الإخوان المسلمون معارضة قويّة ضدّ موقف النظام الأردنيّ المؤيّد لهذه الحرب. وقد تجلّى هذا التوتّر بشكل واضح عبر إجراءات تمييزيّة ضدّ المسيحيّين اتّخذتها وزارة الثقافة في تلك الفترة، والتي كانت بين أيدي الإخوان المسلمين[٥٤٩]. صحيح أنّ هذه اللحظات الصعبة هي في الغالب مؤقّتة وترتبط بالأزمات، لكنّ هذا إن دلّ على شيء فهو هشاشة وضع المسيحيّين في الأردنّ.

كحال العديد من الأنظمة العربيّة، يسعى الأردنّ لاسترضاء الإسلاميّين لضمان استمراره في السلطة، وهو ما يأخذ في الغالب تبنّي وتطبيق سياسات وتشريعات إسلاميّة يذهب ضحيّتها بشكل أساسيّ غير المسلمين. فقد شهد الأردنّ طوال العقدَيْن الأخيرين، كحال الدول المجاورة، أسلمة متنامية لمختلف مناحي الحياة: السياسيّة والقانونيّة والاجتماعيّة. ويستدلّ على ذلك، من الناحية القانونيّة، من خلال تبنّي قانون جديد للأحوال الشخصيّة في العام ٢٠١٠، ذي تأثير إسلاميّ متشدّد كما بيّنّاه. أمّا على الصعيد الاجتماعيّ فيبدو التأسلم من خلال بثّ واسع للبرامج المتلفزة

(٥٤٨) أنظر ما سبق.

(٥٤٩) Andera PACINI, «Les dynamiques communautaires et socio-politiques des chrétiens arabes en Jordanie, en Israël et dans les territoires autonomes palestiniens», Institut supérieur de sciences religieuses, Beyrouth, 1997, in *Proche-Orient Chrétien* (numéro spécial), Tome 47, p.292.

والخطابات السياسيّة الإسلاميّة، والازدياد المطّرد في بناء الجوامع والمدارس والمصارف الإسلاميّة، إلخ. كما يُمنع الأكل في أوقات الصيام في شهر رمضان، على الرغم من عدم وجود نصّ تشريعيّ واضح في هذا الشأن. فتتدخّل الشرطة الأردنيّة بانتظام لتوقيف أولئك الذي يأكلون بشكل علنيّ. كما تمتنع معظم المطاعم والمقاهي عن تقديم الكحول، فضلًا عن الازدياد الملحوظ في التحجّب. هذا وتُشكّل إعادة أسلمة الشارع الأردنيّ ضغوطًا على المسيحيّين وتجعلهم في مرتبةٍ أدنى، لاسيّما من خلال الضغط الاجتماعيّ المتنامي. وأخيرًا يتأثّر الأردنّ ومسيحيّوه بالتغييرات والاحتقان المتصاعد والعنف ضدّ المسيحيّين في كلّ من سورية ومصر والعراق، ويزيد ذلك من توتّر مشاعر الصداقة والتعايش بين المسلمين والمسيحيّين.

ج - المسيحيّون ونظام الأسد في سورية

سنعالج بدايةً المرحلة التي بدأت مع وصول حزب البعث إلى السلطة في مطلع الستّينيّات وحتّى العام ٢٠١١ (١)، وهو تاريخ اندلاع الانتفاضة الشعبيّة التي تركت وستترك حتمًا آثارًا جذريّة على وجه سورية السابق، وبالتالي على وضع المسيحيّين فيها، كما سنبيّنه أدناه (٢).

١ - حتّى العام ٢٠١١

لم تكُفّ أعداد المسيحيّين عن التناقص منذ وصول نظام الأسد إلى السلطة العام ١٩٦٣. فيقدّر تناقص عددهم إلى أكثر من النصف منذ تلك الفترة وحتّى العام ٢٠١١ أيّ تاريخ الحراك الشعبيّ ضدّ نظام الأسد، ما يزيد من مخاطر انعدام وجودهم. فتتراوح بعض المصادر في تقديرها لأعداد مسيحيّي سورية بين ٤ و١٠٪(٥٥٠). هذا ولم تساهم سياسة النظام السوريّ في تعزيز مبدأ المواطنة، وبالتالي في اندماج الأقلّيّات الدينيّة واحترام حقوقها. فالهيكليّة الطائفيّة لهذا النظام واستخدامه للأقلّيّات من أجل استمرار بقائه قد زادا من حدّة التوتّر بين الأديان وبين الطوائف في العقود المنصرمة الماضية في البلاد. فتحالف النظام مع الأقلّيّات زاد من شدّة التوتّر والنقمة

(٥٥٠) أنظر سلام كواكبي، «سلام كواكبي يكتب: أنقذوا المسيحيّة في سوريا»، **هنا صوتك**، ١٢ تشرين الأوّل/أكتوبر ٢٠١٥. أنظر أيضًا:
Barah MIKAÏL, «Les chrétiens de Syrie: un statut enviable, ou une sérénité simulée», in *Confluences Méditerranée*, n° 66, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 48.

الإسلاميّة السنيّة على المسيحيّين والعلويّين. فبدلًا من تعزيز الوحدة الوطنيّة وشعور الانتماء الوطنيّ، اعتمد النظام السوريّ على الولاءات الطائفيّة والعصبيّة الضيّقة التي ساهمت في تعزيز مشاكل الأقلّيّات بما فيها عدم اندماجها في مجتمعاتها.

وإن كان قد ساهم النظام السوريّ بتأمين حماية محدودة لمسيحيّي سورية بصفتهم الدينيّة، فإنّ حكمه تميّز بانتهاكات واسعة وممنهجة للحقوق والحرّيّات الأساسيّة، بما فيها حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقلّيّات دينيّة، من تعذيب واعتقالات تعسّفيّة وأحكام جائرة وقمع لمختلف الحرّيّات العامّة كالتجمّع والتظاهر والتعبير وإنشاء الأحزاب، إلخ. فالمسيحيّون مواطنون وبالتالي قرع أجراس الكنائس وإمكانيّة الاحتفال بأعيادهم الدينيّة وإقامة صلواتهم لا يعني على الإطلاق احترام حقوقهم في المواطنة. هذا وقد كرّست حالة الاستبداد استشراءً للفساد والشعور بالظلم وغير ذلك من المشكلات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة. وأجمع العديد من المراقبين في العقدين الماضيَيْن على قرب اندلاع صراع سياسيّ يأخذ أبعادًا طائفيّة، ومنهم مَنْ رأى أنّ مشكلة الأقلّيّات والجماعات مدفونة في خزانة حديديّة لن يطول انفجارها(٥٥١). هذا ولم تتح الفترة التي عقبت وصول بشّار الأسد إلى السلطة في العام ٢٠٠٠ تجنّب كارثة الانفجار هذه. فهامش الحريّة التي أتاحها النظام لمؤسّسات المجتمع المدنيّ في تلك الحقبة لم يلبث وأن أُعيدَ تقزيمه(٥٥٢).

وهكذا كان للقمع السياسيّ وعدم إطلاق الحرّيّات المدنيّة والسياسيّة دورٌ أساسيٌّ في أسلمة المجتمع السوريّ في العقود الماضية. وقد انعكس ذلك سلبيًّا على أطياف المجتمع السوريّ كافّةً وخاصّةً غير المسلمين من ناحية تقويض الحياة المدنيّة والسياسيّة لصالح ازدياد التقوقع الطائفيّ. وقد دفعت أسلمة المجتمع السوريّ إلى تزايد الضغوطات على المسيحيّين، ليس الاجتماعيّة وحسب، بل أيضًا السياسيّة

(٥٥١) أنظر أحمد مراد، «وثيقة إسرائيليّة نشرت عام ١٩٩٥ - سيناريو تمزيق الخريطة العربيّة وكلمة السرّ: الأقليّات»، مجلّة **العربيّ**، ٢٠ آذار/مارس ١٩٩٥. منشورة أيضًا في مجلّة **معلومات**، «الأقليّات بين المواطنة والولاءات»، العدد السادس بعد المائة، أيلول/سبتمبر ٢٠١٢، ص٤١-٤٤.

(٥٥٢) لمزيد من المعلومات عن المجتمع المدنيّ في سورية قبل العام ٢٠١١، انظر **أصوات سوريّة من زمن ما قبل الثورة: المجتمع المدنيّ رغم كلّ الصعوبات**، تحرير سلام الكواكبي، بيت الموطن، بيروت، ٢٠١٣، ١٧٥ص.

والقانونيّة. ففي ظلّ نظام الأسد، وبخاصّةٍ في العقدَيْن الأخيرَيْن، تراجعت مشاركة غير المسلمين بشكل ملحوظ في الحياة السياسيّة والعامّة، وأُضعف تدريجيًّا وصولهم لمناصب حسّاسة وتمثيلهم في الحياة السياسيّة والعامّة وتناقص عدد القضاة المسيحيّين بحدّة[٥٥٣]. فقبل وصول هذا النظام إلى السلطة كانت مشاركة المسيحيّين السياسيّة مرضية. ونذكر على سبيل المثال تبوّؤ الراحل فارس الخوري، وهو سوريّ مسيحيّ، لمنصب رئاسة الوزراء في سورية في الأربعينيّات وأيضًا في الخمسينيّات وكذلك انتخاب سعيد إسحق، السريانيّ الأرثوذكسيّ، كنائب لرئيس مجلس النواب في العام ١٩٥١[٥٥٤]. وهذا التراجع في دور المسيحيّين يعود، من ناحية، إلى أنّ غالبية المناصب الرئيسيّة في الدولة في أيدي المنتمين إلى الطائفة العلويّة[٥٥٥]، ومن ناحية ثانية، إلى أنّ النظام السوريّ لم يعد باستطاعته تجاهل مشاعر الإسلاميّين الذين يتحسّسون من رؤية غير مسلم «ذمّيّ» يشغل منصبًا رئيسيًّا في دولة «مسلمة».

إعتمد النظام السوريّ، ومن أجل تأمين استمرار وجوده، مجموعة من الإجراءات التي زادت من انتهاك حقوق المسيحيّين في المواطنة. فقد ازداد بشكل غير مسبوق افتتاح المراكز الإسلاميّة ومنها كلّيّة الشريعة الإسلاميّة في حلب العام ٢٠٠٦[٥٥٦]. كما تمّ في العام ٢٠٠٤ الحكم على شخص لتدخينه علانيّةً في أوقات الصيام في رمضان[٥٥٧]. فلم يكن الأمر كذلك سابقًا حيث كان المسيحيّون يأكلون في الأماكن العامّة طوال هذا الشهر. وفي العام ٢٠٠٨، فُرض قانون التجنيد الجديد ما

(٥٥٣) مقابلة مع محامية سوريّة تتحفّظ عن ذكر اسمها.

(٥٥٤) يُذكر بأنّ سعيد إسحق قد اعتلى منصب رئاسة الجمهوريّة بالنيابة لمدّة ٢٤ ساعة في الفترة الزمنيّة بين الثاني والثالث من كانون الأوّل/ ديسمبر ١٩٥١ وذلك على إثر انقلاب العسكريّ الذي نفّذه أديب الشيشكلي. أنظر: «سعيد إسحق الذي حكم سورية ٢٤ ساعة»، **الحياة**، ٢١ كانون الأوّل/ ديسمبر ٢٠١٥، www.alhayat.com.

(٥٥٥) فتأثير المسيحيّين القويّ في الجيش والشرطة قد يهدّد النظام الذي يعتمد بشكل أساسيّ على ولاء أتباع طائفته وتخويفهم من سقوطه.

(٥٥٦) قال بشّار الأسد في مقابلة له بتاريخ ١٧ نيسان/ أبريل ٢٠١٣: «في سورية بُني منذ عام ١٩٧٠ حتّى اليوم ١٨٠٠٠ مسجد، و٢٢٠ مدرسة شرعيّة وثانويّة شرعيّة وغيرها، وبُني العشرات من المعاهد لتأهيل الدعاة». ذكرها سامي الديب، «الغرب على أبواب حرب أهليّة»، **الحوار المتمدّن**، العدد ٤٥٥٢، ٢٣ آب/ أغسطس ٢٠١٤.

(٥٥٧) Salam KAWAKIBI, *L'immigration des chrétiens de Syrie*, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, Institut universitaire européen, février 2008, p. 4, www.eui.eu/RSCAS/.

يُسمّى «بدل فوات الخدمة» على رجال الدين المسيحيّين وهو ما يلزمهم بدفع مبالغ نقديّة طائلة تعويضًا عن عدم أدائهم للخدمة الإلزاميّة[٥٥٨]. وقد أظهرت هذه التدابير المختلفة تغييرات جذريّة في السياسات التقليديّة للنظام البعثيّ «العلمانيّ»، برز أوجها من خلال مسوّدة قانون الأحوال الشخصيّة الذي نشرته الحكومة السوريّة العام ٢٠١٠، والتي تُشير صراحة إلى مصطلح «الذمّية»[٥٥٩] وتزيد من انتهاك حقوق غير المسلمين[٥٦٠].

سبّب تشبّث النظام السوريّ بمفهوم العروبة، كما يتبيّن بوضوح من خلال المنظومة الدستوريّة السوريّة، انتهاكات مستمرّة للحقوق الثقافيّة وبخاصّة اللغويّة لغير العرب، إن كانوا من المسلمين مثل الكرد والتركمان، أو من المسيحيّين كالأرمن والأشّوريّين والسريان. هذه الأقلّيّات المسيحيّة الثلاث الأخيرة كانت ذات أهمّيّة عدديّة، ولكنّها بانخفاض مستمرّ. وبذلك عجزت أيديولوجية النظام عن تعزيز مبدأ المواطنة وتحقيق اندماج المنتمين إلى الأقلّيّات غير العربيّة، وجلبت لقاطني هذه المنطقة الكثير من الانتهاكات تحت مسمّيات الشعارات التي رفعها نظام البعث من دون أن يحقّق أيًّا منها حتّى يومنا هذا. ولم يقتصر أذى النظام على الأقلّيّة المسيحيّة في هذا البلد، بل تعدّاها إلى أقلّيّات أخرى يبدو أنّ المسيحيّين محظوظون مقارنةً بها. فلا يجرى الاعتراف ببعض الأقلّيّات الدينيّة في سورية، لا ضمنًا ولا صراحةً، وذلك بسبب عدم تطابقها، إمّا مع أيديولوجية التيّار السياسيّ المسيطر ومصالحه، مثل شهود يهوه، وإمّا مع الشريعة الإسلاميّة نفسها، كالأقلّيّة البهائيّة. فالأشخاص الذين ينتمون إلى هذه الأقلّيّات المحظورة في سورية يتعرّضون للاضطهاد الشديد من طرف النظام السوريّ[٥٦١]. يُجبر هؤلاء أيضًا على الانتماء في وثائقهم الثبوتيّة إلى دين معترَف به في البلاد. هذا هو أيضًا حال جميع المواطنين السوريّين الملزَمين بالانتماء إلى دين معترف به بصرف النظر عن قناعاتهم الدينيّة أو حتّى إلحادهم.

(٥٥٨) موقع كلّنا شركاء، «فرض الخدمة العسكريّة على رجال الدِّين المسيحيّ في سورية»، ١٥ آذار/ مارس ٢٠٠٨، www.all4syria.

(٥٥٩) أنظر المادّة ٣٨.

(٥٦٠) أنظر ما سبق.

(٥٦١) كما يحظّر القانون العراقيّ رقم ١٠٥ للعام ١٩٧٠ الانتماء إلى الطائفة أو الدِّين البهائيّ.

٢ - العام ٢٠١١: بداية مرحلة جديدة في سورية

إتّضحت أكثر سياسة نظام الأسد القمعيّة منذ اندلاع الانتفاضة الشعبيّة في آذار/ مارس ٢٠١١. فبدلًا من تبنّي إصلاحات سياسيّة حقيقيّة تساهم في ضمان الحرّيّات العامّة والإفراج عن سجناء الرأي، اكتفى النظام السوريّ باتّخاذ بعض الإجراءات لإرضاء الإسلاميّين. فقد أنشأ الأسد محطّة تلفزيونيّة إسلاميّة وسمح بعودة المنقّبات اللواتي كان قد جرى مؤخّرًا استبعادهن إلى المدارس السوريّة. وترافق ذلك مع حملات قمع وحشيّة وممنهجة بحقّ معارضيه. ولم تسفر الدعوات لتنحّي رأس النظام عن نتيجة، وهو ما قد كان بإمكانه أن يجنّب سورية ويلات الحرب التي يدفع ثمنها اليوم جميعُ أطياف الشعب بصرف النظر عن آرائهم السياسيّة وانتماءاتهم الدينيّة والمذهبيّة. فلم تظهر أيّ بوادر في تغيير بنية النظام وهيكليّته السياسيّة، وهذا ما أشار إليه الأسد في خطاب ألقاه في ٢٤ آب/أغسطس ٢٠١١، حيث أكّد تشبّثه بالسلطة وأيضًا الحفاظ على مرجعيّة الدولة في الإسلام والعروبة[٥٦٢]، الأمر الذي ما لبث أن عزّزه الدستور السوريّ للعام ٢٠١٢[٥٦٣].

أكّدت الأحداث الجارية في سورية أيضًا الطبيعة الطائفيّة للنظام السوريّ الذي اعتمد منذ البداية على حلفائه التقليديّين من رجال الدين، سواء المسلمون منهم أو غير المسلمين، وذلك للتلاعب بالرأي العامّ في سورية كما في الخارج. وقد سعى النظام بشدّة لإظهار الحراك على أنّه طائفيّ ودفعه بمختلف الوسائل لهذا المنحى الذي يمكن أن يحقّق له الاستمرار. وفي هذا الإطار، جرى تعزيز القبضة الأمنيّة في مناطق الأقلّيّات لترهيب المعارضين وتخويفهم، بينما أتاحت الفرصة أكثر لخروج المظاهرات من الجوامع ومن مناطق الغالبيّة السنّيّة. وفي المقابل جرى تنظيم المظاهرات المؤيّدة للنظام في مناطق الأقلّيّات الدينيّة بما فيها المسيحيّة. وقد تصاعدت الجرائم الممنهجة التي يرتكبها النظام ضدّ شعبه، وظهرت في نهاية العام

(٥٦٢) الأسد: الغرب يكره العرب والمسلمين ولكنّه لا يستطيع إلّا أن يحترمنا، ٢٦ آب/أغسطس ٢٠١١، www.syria-news.com.

(٥٦٣) عن إصلاحات النظام السوريّ، انظر للكاتب مجموعة مقالات منشورة على موقع المفكّرة القانونيّة، على الرابط:
www.legal-agenda.com/search.php?keyword=%D9%86%D8%A7%D8%A6%D9%84+%D8%AC%D8%B1%D8%AC%D8%B3&lang=en

٢٠١١ مقاومة مسلّحة، كان معظم المنخرطين في صفوفها من الجنود والضبّاط المنشقّين وغيرهم من المدنيّين المتطوّعين. وهنا ظهر البعد الطائفيّ للنظام مجدّدًا من خلال استخدامه لميليشيات شيعيّة مستقدمة من بلدان عديدة بما فيها العراق ولبنان واليمن وإيران وأفغانستان. كما استخدم النظام مناطق الأقلّيّات الدينيّة ولهذه الأقلّيّات نفسها، لقصف المناطق التي تسكنها أغلبيّة تنتمي إلى الطائفة السنّيّة وللاعتداء عليها. وهذا ما حدث بوجهٍ خاصّ في منطقة وادي النصارى ذات الغالبيّة المسيحيَّة، حيث قامت ميليشياتها بحصار مدينة قلعة الحصن ذات الغالبيّة السنيّة ثمّ اقتحامها ونهبها وتهجير أهلها. ولم يسلم حتّى مَنْ نزح من القلعة في فترة الحصار إلى المناطق المسيحيَّة حيث تعرّض بعضهم لمختلف أنواع المضايقات والانتهاكات وخاصّةً الخطف والتصفية[٥٦٤].

صحيح أنّ شعار الثورة السوريّة الرئيسيّ هو «استرداد الحريّة المسلوبة» من قِبل النظام وليس إنشاء «دولة إسلاميّة»، مع ذلك انغرس آلاف الجهاديّين في صفوف ثوّار سورية بسبب دعم بعض القوى الإقليميّة لها والدور الذي أدّاه النظام السوريّ في ذلك[٥٦٥]. وهكذا احتدم الاقتتال الذي بدأ يأخذ أوجهًا عدّة: إقتتال بين مؤيّدي النظام

(٥٦٤) إنحدار الكاتب من هذه المنطقة وصلاته بأهلها وناشطيها سمحت له الاطّلاع على تفاصيل هذه الانتهاكات.

(٥٦٥) لقد كان لبعض مراسيم العفو المتتالية الصادرة في سورية منذ عام ٢٠١١ دورٌ رئيسيّ في انحراف الاحتجاجات عن مسارها السلميّ وانتشار الحركات الجهاديّة وحتّى تعزيز الاقتتال الطائفيّ. فقد استصدر النظام حتّى يومنا هذا العديد من هذه المراسيم ويعود أوّلها إلى الفترة التالية لبدء الاحتجاجات الشعبيّة، أي المرسوم رقم /٦١/ القاضي بمنح عفو عامّ عن الجرائم المرتكبة قبل تاريخ ٢٠١١/٥/٣١، وما لبث أن تبعه مرسوم رقم /٧٢/ للعام ٢٠١١ القاضي بمنح عفو عامّ عن الجرائم المرتكبة قبل تاريخ ٢٠١١/٦/٢٠. وقد شهد أيضًا العام ٢٠١٢ استصدار مرسوم العفو رقم /١٠/ وكذلك المرسوم رقم /٧١/ والذي يتعلّق بالجرائم المرتكبة قبل ٢٣-١٠-٢٠١٢. فيُلاحظ في بعض هذه المراسيم شمولها لأحكام تتعلّق بجرائم جنائيّة وحقّ عامّ، بينما يُستثنى من أغلبها القضايا ذات الطابع السياسيّ كالمادّة/٣٠٦/ من قانون العقوبات السوريّ التي تجرّم من ينشئ جمعيّة بقصد تغيير كيان الدولة الاقتصاديّ أو الاجتماعيّ أو أوضاع المجتمع الأساسيّة والتي على أساسها تمّ الزج بآلاف معتقلي الرأي والضمير والمنتسبين إلى الأحزاب السياسيّة المختلفة في سورية، وذلك كما تنصّ عليه المادّة ١٥، الفقرة واو من المرسوم رقم ٢٣ للعام ٢٠١٣ والفقرة حاء من المادّة ١٣ من المرسوم رقم ٧١ للعام ٢٠١٢. ونظرًا إلى شمول بعض هذه المراسيم لجرائم ذات صلة وثيقة بالإرهاب بمفهومه=

ومعارضيه، سنّيّ - شيعيّ، عربيّ وغير عربيّ، إسلاميّ ومنتمين إلى أقليّات دينيّة. كما أصبحت سورية مكانًا لتصفية الحسابات الدوليّة والإقليميّة. وبهذا وجدت الأقليّات نفسها مهدّدة في ظلّ تدهور الوضع في سورية، ولا سيّما في ظلّ ازدياد الاحتقان الدينيّ وتقليص رقعة المناطق الآمنة، فضلًا عن تزايد نظرة الغالبيّة لهذه الأقلّيّات على أنّها حليفة تقليديّة لنظام الأسد. وقد تعرّض المسيحيّون لهجمات لم يسبق لها مثيل، ارتكبها بوجهٍ خاصّ أتباع تنظيم «داعش» الذي فرض أيضًا دفع الجزية على المسيحيّين القاطنين في أماكن سيطرته بمقتضى عقود الذمّة[٥٦٦]. كما لا يبعث على الاطمئنان وضع بعض «المناطق المحرّرة» الأخرى التي تسيطر عليها قوى عسكريّة مسلّحة معارضة، إذ بدأ الإسلاميّون بتطبيق الشريعة في هذه المناطق من خلال قانون عقوبات قائم على أساس دينيّ، إذ هو في الأساس مشروع قانون في جامعة الدول العربيّة. وتأخذ الأوضاع في سورية بعدًا مأسويًّا قد يحوّلها إلى دولة مقسّمة طائفيًّا وعرقيًّا أو حتّى إلى دولة فاشلة كحال الوضع في الصومال.

ينتج ممّا سبق أنّ الأنظمة الاستبداديّة في المشرق العربيّ قادت إلى تأزّم الأوضاع وحتّى انفجارها في بعض البلدان، وهو ما ينعكس بوجهٍ خاصّ على مسيحيّي هذه المنطقة وغيرهم من الأقليّات الدينيّة. فهذه الأنظمة لم تعزّز من مواطنيّة المسيحيّين ولم ترسخ تأصيل دولة المواطنة. لذلك، فالاندماج الكامل للمسيحيّين لن يتحقّق في ظلّ أنظمة استبداديّة مهما كانت الضمانات التشريعيّة، فمن الضروريّ أن نتّجه لترسيخ دولة المواطنة اللادينيّة واللااستبداديّة والتي تبدو أساسيَّة على صعيد تأمين الاندماج والحماية الدائمة للمسيحيّين.

خاتمة

ساهم إنشاء الدول الوطنيّة في مطلع القرن العشرين في خلق شعور الانتماء إلى

=الحقيقيّ، فقد أدّت إلى خروج الكثير من الجهاديّين من مجرمي الحقّ العامّ ومرتكبي الجرائم الجنائيّة من المعتقلات السوريّة. ويذكر أخيرًا بأنّ مناطق سيطرة تنظيم الدولة الإسلاميَّة لم تتعرّض إلا نادرًا لقصف النظام السوريّ والذي يتّسع في مناطق أخرى محرّرة.

(٥٦٦) أنظر على سبيل المثال: المرصد السوريّ: «داعش» يوقّع «عقد الذمّة» مع مسيحيّين بمدينة القريتَيْن.. ويلزمهم بدفع «الجزية»، **المرصد السوريّ لحقوق الإنسان**، ٤ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٥، www.syriahr.com.

الوطن، وليس إلى الأمّة كما كانت الحال عليه سابقًا في وقت كان المسيحيّون يُعدّون مواطنين من الدرجة الثانية[٥٦٧]. مع ذلك، فإنّ عمليّة إنشاء دول وطنيّة وإرساء بعض المبادئ الخاصّة بالمساواة بين المواطنين لم يؤدِّ إلى تحرّر المسيحيّين بوجهٍ تامّ. يعود هذا بشكل رئيسيّ إلى عدم تطوّر العقليّة العربيّة - المشرقيّة، وعدم وجود ثقافة شعبيّة لمبادئ المواطنة وحقوق الإنسان، فضلًا عن مقاومة الحداثة من طرف التيّارات الدينيّة. بالتالي لا تزال الهويّة الدينيّة في المشرق العربيّ تطغى أحيانًا على الهويّة الوطنيّة. وقد تبيّن من هذا الكتاب استمرار تعرض المسيحيّين، نتيجة لمعتقداتهم أو لانتماءاتهم الدينيّة، لانتهاكات لبعضِ الحقوق الأساسيّة، كتلك المتعلّقة بالمساواة في الحقوق وأمام القانون والحريّة الدينيّة، وحريّة التعبير، والحقّ في الحياة والسلامة الجسديّة. وثمّة قيود أخرى تمسُّ حريّة المسيحيّين في نشر دينهم واختيار تعليمهم الدينيّ والتصرّف في شؤونهم الداخليّة وتقرير مصيرهم، إلخ.

لقد لاحظنا أنّ تطبيق الإسلام يختلف من دولة لأخرى، ومن فترة لأخرى، فليس بالإمكان تحديد وضع سياسيّ وقانونيّ للمسيحيّين في ظلّ الأنظمة الإسلاميّة المختلفة. لقد عرف المسيحيّون فترات ذهبيّة، في حين عايشوا فترات أخرى تعرّضوا فيها لمذابح واضطهادات جماعيّة وانتهاكات أخرى. تقول الكاتبة «بات يعور» في هذا المجال بأنّ «الذمّيّة تتضمّن أوضاعًا متناقضة حيث يجتمع فيها الرديء مع الجيّد، وفترات متطوّرة تحدّدها قضايا متقلّبة وانتقاليّة، تتداخل فيها العوامل الجغرافيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والدينيّة»[٥٦٨]. لذلك، فغالبًا ما يختلف الشكل الدينيّ لوضع أهل الكتاب في الإسلام عن الشكل السياسيّ والقانونيّ، يشهد على ذلك الاختلاف الجوهريّ الحاليّ في التعامل مع المسيحيّين في دول المشرق العربيّ، لا سيّما في ما يخصّ وضعيّة غير المسلمين في الإسلام. فالنظام السوريّ حاول أن يتعاون مع المسيحيّين، في حين أن نظام «مبارك» كان يرى في اضطهاد المسيحيّين عاملًا يضمن بقاءه. الصورة التي يحاول النظام الأردنيّ إظهارها للغرب تدعوه إلى تأمين احترام معيّن للمسيحيّين في الأردنّ. أمّا لبنان فهو يختلف عن باقي الدول التي تمّت دراستها لأنّ الإسلام فيه غير مهيمن لا سياسيًّا ولا قانونيًّا.

---

(٥٦٧) ساهمت إصلاحات كمال أتاتورك، مؤسّس تركيا الحديثة، في مطلع العشرينيّات بتعزيز الحداثة والحدّ من التأثير الدينيّ في المنطقة.

(٥٦٨) Bat YE'OR, *op. cit.*, pp. 291-292، ترجمتنا.

على الرغم من التغيّر السياسيّ الملحوظ في الآونة الأخيرة وذلك في ظلّ الأحداث التي يشهدها العالم العربيّ وخاصّة الاحتجاجات الشعبيّة في كثير من الدول العربيّة التي أدّت حتّى الآن إلى تغيير العديد من الأنظمة السياسيّة الاستبداديّة، فإنّ هذه التغيّرات تبقى محفوفة بالمخاطر، ولكنّها يمكن أن تؤدّي في الوقت نفسه إلى تحسين أوضاع المسيحيّين والأقليّات الدينيّة الأخرى على المدى البعيد. فالتظاهرات السلميّة طالبت بدايةً بالحرّيّة، بدون رفع شعارات تنادي بإنشاء دولة دينيّة، إلّا أنّ الطابع الوطنيّ للثورات العربيّة يبقى هشًّا كما يشهد عليه فوز الإسلاميّين في بعض الدول العربيّة أو تحوّل هذه الثورات إلى صراعات مسلّحة تغلب عليها الاقتتالات الطائفيّة وأيضًا تصفية الحسابات الدوليّة والإقليميّة والوطنيّة. فقد أدّت التراكمات السياسيّة والاجتماعيّة على مدى العقود الماضية من حكم الأنظمة الاستبداديّة إلى نموّ تيّارات دينيّة متطرّفة نجحت في جذب شريحة شعبيّة واسعة لها.

مع ذلك يمكن القول بأنّ المعركة في المشرق العربيّ مستمرّة بين تيّارَيْن رئيسَيْن: يهدف الأوّل إلى إلغاء كلّ قانون وضعيّ لصالح تطبيق الشريعة الإسلاميّة، وبالتالي إعادة فرض نظام الذمّة على المسيحيّين، في حين لا يكفّ التيّار الثاني، بالرغم من ضغط الإسلاميّين، عن النضال من أجل إرساء دولة المواطنة التي يتمتّع فيها جميع الأفراد بحقوقهم وحرّيّاتهم من دون أيّ تمييز على أساس العرق أو الدين أو الجنس. تبدو انعكاسات ذلك على الواقع التشريعيّ الذي يشهد بدوره صراعًا بين التشريع الوضعيّ والتشريع الدينيّ، فلم يتمكن أيّ من التيّارَين المذكورَين من بلوغ أهدافه حتّى اليوم. لم يعرف المشرق العربيّ حقيقة لا دول المواطنة الديمقراطيّة ولا دول إسلاميّة بحتة. فتستمرّ الأنظمة الاستبداديّة في بعض الدول العربيّة من تسخير هذا الوضع لاستمراريّتها، إذ شجّعت هذه الأنظمة الصراع بين التيّارين الآنفي الذكر بهدف الحفاظ على وجودها واستمراريّتها. هذا وأدّى غياب مبادئ الحكم الرشيد وسوء إدارة التنوّع من طرف هذه الأنظمة الاستبداديّة دورًا أساسيًّا في استمرار تأزّم مشكلات الأقليّات بما في ذلك الاحتقان بين مختلف مكوّنات المنطقة. فلم تتّخذ الأنظمة الاستبداديّة أيّ تدابير فعّالة لصالح تعزيز الديموقراطيّة والعلمانيّة، بل وعملت على استمرار التخلّف والتهميش والمشاكل الطائفيّة لما في ذلك من دعم لاستمراريّتها. كما تسخّر هذه الأنظمة جميع الموارد المتاحة لاستمرار بقائها ولو على حساب انتهاكات حقوق المواطنين بما فيهم المسيحيّون. يدرك هذان التيّاران، الإسلاميّ والليبراليّ، أنّ

السنوات القادمة ستخلق وجهًا سياسيًّا وقانونيًّا جديدًا للمشرق العربيّ، لاسيّما في ظلّ التغيّرات التي تشهدها المنطقة على إثر سقوط بعض الأنظمة العربيّة وترنّح أخرى. فمواطنو هذه المنطقة هم حاليًّا أمام مرحلة انتقال سياسيّ مهمّ. فهل ستنتصر المواطنة في معركتها ضدّ الطموح الإسلاميّ الذي يهدف إلى تطبيق كامل وصارم للشريعة الإسلاميَّة؟

يمكن تحسين وضع المسيحيّين العامّ من طريق اتّخاذ خطوات جدّيّة وعمليّة بهدف خلق مشرق عربيّ جديد قائم على التعدّديّة الدينيّة والسياسيّة. وبشأن الأحوال الشخصيّة الدينيّة المطبّقة حاليًّا، سيكون صعبًا إلغاؤها الكلّيّ حيث إنّها تشكّل خيار الكثيرين من الأشخاص الذين يرتضونها بمحض إرادتهم، لكن من غير المقبول أن يستمرّ إعمال بعض نصوصها التي تتعارض مع حقوق الإنسان كزواج القاصرات، أو حتّى فرض هذه القوانين على أشخاص لا يؤمنون بها ولاسيّما أنّ مشرّعها رجال دين وليست الدولة الممثّلة للشعب والتي من المفترض أن تكون صاحبة الحقّ الأساسيّ والحصريّ بالتشريع[٥٦٩]. لهذا لا بدّ من أن تجري صياغة قوانين أحوال شخصيّة خالية من أشكال التمييز كافّةً مع مراعاة ما ورد في الاتّفاقيّات الدوليّة، خاصّةً العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة واتّفاقيّة القضاء على جميع أشكال التمييز ضدّ المرأة واتّفاقيّة حماية حقوق الطفل. كما يتوجّب استصدار **قانون للزواج المدنيّ** مع إمكانيّة المحافظة على قوانين الأحوال الشخصيّة لكلّ طائفة، وبذلك يكون أمام أيّ شخصَيْن راغبين في الزواج حرّيّة الاختيار ما بين القانون المدنيّ أو الدينيّ أو حتّى الاثنين معًا. إنّ إقرار هكذا تشريعات مدنيّة مستلهمة من حاجات العصر وتنطبق على الجميع بصرف النظر عن طوائفهم ومللهم، هو حقّ لكلّ مواطن يؤمن برفعة الدِّين عن السياسة، وهكذا قانون مدنيّ يساهم في بناء الدولة المدنيّة ويؤدّي إلى تفعيل دور المواطنة والانتماء إلى الوطن بدلًا من الطائفة، وتعزيز التعايش الدينيّ وتقبُّل الآخر[٥٧٠].

(٥٦٩) لا بدّ من التذكير هنا بأنّ الدِّين في مجتمعات المشرق العربيّ يُفرض على الشخص في أغلب الأحيان نتيجة لولادته في أسرة تنتمي إلى طائفةٍ أو إلى دين معيّن من دون أن يتمكّن في وقت لاحق من تغيير انتمائه الدينيّ في الوثائق الرسميّة وبالتالي اختيار قوانين مختلفة تنطبق على وضعه العائليّ بالرغم من عدم إيمانه بالقوانين الدينيّة أو بالسلطة الدينيّة التي تسنّ وتُطبّق هكذا قوانين.

(٥٧٠) عن أهميّة الزواج المدنيّ كحقّ، انظر طلال الحسيني، **مرجع سابق**، ص٢١ وما بعدها. للمزيد، =

من المهمّ أن تُعاد **مراجعة المناهج التعليميّة** بما يساهم في تعزيز مبادئ الديموقراطيّة وثقافة حقوق الإنسان والمواطنة، وبخاصّة قيم العدل والمساواة والحرّيّات العامّة. ويتوجّب اعتماد موادّ تعليميّة خاصّة بالثقافة الدينيّة بوجهٍ عامّ محلّ الموادّ الدينيّة الحاليّة في المدارس والتي تفصل الطلّاب مسلمين ومسيحيّين بعضهم عن بعضٍ. هذا أساسيّ على صعيد تمكين الأجيال الشابّة من التعرّف على دين الآخر لتقبّله وبشكل يمكّنها من احترام بعضها بعضًا بكلّ تسامح واعتراف بالاختلاف(٥٧١). يتعلّق الأمر أيضًا **بإلغاء التمييز من التشريعات**، وإعادة النظر في هذه الأخيرة على صعيد الحقوق المتعلّقة بحريّة الدين وحريّة التعبير. أمّا **حريّة التعبير** هذه فيجب أن تكون محدودة عندما يتعلّق الأمر بالحضّ على الكراهية الدينيّة، كما هي الحال اليوم في عدد كبير من الخطابات الدينيّة التي تحثُّ على العنف وعدم تقبّل الاختلاف والتي يجب معاقبة دعاتها. يجب أن يترافق ذلك مع مكافحة المشاكل الاجتماعيّة والاقتصاديّة مثل الفقر والبطالة والجهل والتي تساهم في تعزيز مشاعر الظلم والتعصّب.

يتوجّب أيضًا تكثيف الجهود المتعلّقة بقضايا **حوار الأديان** لكي تساهم هذه الأخيرة في تحقيق التعايش الدينيّ ونبذ العنف والتطرّف، وليكون الدِّين عنصر قوّة وليس تفرقة بما يؤدّي إلى نشر قيم المحبّة والعدالة والمصالحة والسلام والحدّ من التوتّرات الدينيّة والطائفيّة وحتّى العرقيّة في المشرق(٥٧٢). فللدين مكانة مهمّة في أذهان أغلب مواطني المشرق العربيّ، فلا يقتصر تأثيره على الناحية الإيمانيّة والروحانيّة، بل يشكّل جزءًا مهمًّا من الثقافة والهويّة والأخلاق والانتماء في هذه

=انظر أيضًا محمّد عليّ الحاج العاملي، **الزواج المدنيّ بين الإسلام والمسيحيَّة**، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨.

(٥٧١) للاطّلاع على هكذا تجربة في مصر، انظر سامح فوزي، **كتب تعليميّة تهدف إلى قبول الآخر، المصادر الدينيَّة لحقوق الإنسان: إشكاليّة ونماذج في التكامل والانسجام**، ص٣٥٩-٣٦٣. وأيضًا عماد صيام، «تجربة تعليميّة لنبذ التمييز الطائفيّ»، في المرجع **السابق نفسه**، ص٣٦٥-٣٧٠.

(٥٧٢) يقول القسّ رياض جرجور، في تمهيد لكتاب **مجلس كنائس الشرق الأوسط**: «يجب على الدِّين في هذا المجال أن يلعب دورًا حاسمًا في دعمه لحركة حقوق الإنسان بكاملها. لايمكننا أن ننظر إلى المسيحيَّة والإسلام على أنهما يتعارضان مع مبادئ حقوق الإنسان، بل بالعكس إنّهما مصدر لحقوق الإنسان». أنظر كتاب **المصادر الدينيَّة لحقوق الإنسان: إشكاليّة ونماذج في التكامل والانسجام**، ص٢١.

المنطقة. وفي هذا الإطار، لا بدّ من إعادة قراءة أو تفسير ما ينطوي عليه الإسلام من تشريعات دينيّة(٥٧٣) بشكل يساهم في تعزيز حقوق الإنسان واحترامها. كما يتوجّب أيضًا إعادة النظر ومراقبة الخطاب السياسيّ الدينيّ، سواء كان في الغرب أو في العالمَيْن العربيّ والإسلاميّ، الذي يدعو إلى التعميم وإظهار المنتمين إلى إحد الأديان بمظهر الرافض للتعايش وتقبّل الآخر حيث إنّه لا مجال للشكّ أنّ المتعصّبين ينتمون إلى جميع الطوائف والأديان والأيديولوجيات وفي الوقت نفسه هناك العديد من المناضلين من هذه الطوائف والأديان نفسها من أجل الحوار والعيش المشترك والدفاع عن حقوق الأقليّات المنتمية إلى غير دينهم. وأخيرًا يجب على المجتمع الدوليّ دعم **الانتقال الديموقراطيّ ومؤسّسات المجتمع المدنيّ** في المنطقة العربيّة وكذلك المشاركة في حلّ القضيّة الفلسطينيّة على أسس عادلة؛ وبالتالي تحقيق العدالة على الصعيد الدوليّ التي تُعدُّ شرطًا ضروريًّا لتحقيق العدالة على الصعيد الوطنيّ. كما أنّ استمرار القوى العظمى والإقليميّة في تأجيج الأزمة السوريّة لن يصبّ في مصلحة مواطني المشرق العربيّ بما فيهم المسيحيّون، وبالتالي يتوجّب العمل على احتواء هذه الأزمة وحلّها بما يحقّق آمال الشعب السوريّ ويخفّف من آلامه.

تبقى **العلمانيّة** الحلّ الأمثل لتحرير المشرق العربيّ، فهي تشكّل حلًّا للتحدّي الرئيسيّ الذي يواجهه مواطنوه، والمتمثّل بقبول الآخر ومعاملة الجميع على قدم المساواة(٥٧٤). فلكي يدفن المسيحيّون والمسلمون قرون الظلام هذه، يجب أن

(٥٧٣) يقول الباحث وليم الشريف في هذا السياق بأنّ «ما يُسمّى بالعالم العربيّ لن ينال حظّه من التقدّم العلميّ والتقنيّ والاقتصاديّ والسياسيّ والاجتماعيّ قبل أن يقوم العرب المعنيّون بمراجعة نقديّة لما يسمّى بالتراث الإسلاميّ، وإحداث قطيعة معرفيّة ونفسيّة جذريّة مع كلّ الفضاءات التقليدية للميراث الدينيّ والثقافيّ». وليم الشريف، **المسيحيَّة، الإسلام.. والنقد العلمانيّ**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص٥٥.

(٥٧٤) وحتى نتجنّب الخلط ولكي لا تُفهم العلمانيّة بشكل مغلوط مبنيّ على مغالاة بعض الدول الأوروبّيّة في تطبيقها، فإنّنا نقصد بها، هنا، نظام حكم يقوم على أساس فصل الدين عن الدولة والقوانين بشكل يؤدّي إلى بناء مجتمع مدنيّ قائم على الحريّة والعدالة والمساواة في الحقوق والواجبات وأمام القانون. وبهذا تضمن العلمانيّة حقّ الشعب في التشريع بما يؤدّي إلى إقصاء رجال الدين عن التدخّل بالحياة السياسيّة وتعزيز سيادة القوانين واحترامها، وتعزيز روح التسامح، وحريّة الاعتقاد والتعدّديّة. ولذلك، لا يجوز الخلط بين النظام العلمانيّ واللادينيّ أو المعادي للدين لأنّ هذا الأخير يمكن أن يكون مشابهًا لنظام «الدين الرسميّ للدولة»، حيث إنّ النظام اللادينيّ=

ينسحب الدِّين من المشهد العامّ ويتحوّل إلى شأنٍ خاصّ كما هي الحال في أغلب الدول الأوروبيّة. في هذا الإطار، من المهمّ أن نناضل من أجل تطوّر علمانيّ للمجتمع شبيه بالحالة التركيّة، حيث نجحت ثورة أتاتورك بفصل الدين عن الدولة والقوانين وهو ما جعل تركيا من أكثر الدول ذات الغالبيّة الإسلاميّة تطوّرًا. وقد تساهم العولمة التي تتعزّز تصاعديًّا بفضل وسائل التواصل الحديثة في سقوط الأيديولوجيات بما فيها الدينيّة، بما يساهم في تعزيز قيم حقوق الإنسان العالميّة وهو ما قد يشكّل دفعًا للعلمانيّة المنبثقة بشكل أساسيّ من حقوق الإنسان ومصالحه. فالعلمانيّة هي الأساس في إنشاء نظام ديموقراطيّ وهي الحلّ المناسب للأقليّات المسيحيّة على صعيد ضمانة حريّتهم الدينيّة ومساواتهم التامّة مع المسلمين[٥٧٥].

يبقى غياب **الديموقراطيّة** ودولة القانون من أهمّ أسباب تدهور الظروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة، وبالتالي تنامي التطرّف الإسلاميّ والإرهاب والعنف الذي يحصد أرواح المسيحيّين وغيرهم من المواطنين. فالديموقراطيّة هي الضمانة المثلى لإرساء السلام والعدالة في هذه المنطقة، وللوصول إلى اجتثاث تامّ للعنف، من أجل حياة سياسيّة عمادها المساواة، فكما يقول برنار هايبرغر: «إحترام دولة القانون من قبل السلطات المعنيّة هو بحدّ ذاته تقدّم على صعيد أمن المسيحيّين والشعب بأكمله»[٥٧٦]. فعمليّة دمقرطة الشرق الأوسط أساسيّة لتحقيق احترام حقوق الأقليّات وضمان اندماجهم في مجتمعاتهم[٥٧٧]. وبهذا فإنّ «مشكلة الأكثريّات

=ينفي حقّ الأفراد في ممارسة حريّتهم وشعائرهم الدينيّة، في حين أنّ نظام «الدين الرسميّ للدولة» يقرّ لأحد الأديان فوقيّة على الأديان الأخرى بما يؤدّي أيضًا إلى خرق الحريّة الدينيّة للأشخاص المنتمين إلى غير دين الدولة الرسميّ. في المقابل، إنّ النظام العلمانيّ، كما هو مبيّن سابقًا، يقرّ حياد الدولة تجاه جميع الأديان وبالتالي الحريّة الدينيّة والمساواة حقًّا أساسيًّا لجميع المواطنين من دون استثناء.

(٥٧٥) وفي ظلّ الظروف الراهنة يرى طارق عزيزة أنّه «مع تنامي الأصوليّات الدينيّة وتصاعد تأثيرها السياسيّ، بالتوازي مع سيطرتها على الأرض وفي الفضاء العامّ، تمسّ الحاجة إلى إعادة بسط النقاش حول «العلمانيّة»، بل والقول براهنيّة السعي لتبنّيها، فالعلمانيّة بلوَرت حلولًا للنزاعات الطائفيّة، وأنهت عقودًا من الحروب الدينيّة في غير مكان من العالم، من جهة، وهي، من جهة ثانية، شرط التحديث والدمقرطة». طارق عزيزة، **مرجع سابق**، ص١١.

(٥٧٦) Bernard HEYBERGER, «Les chrétiens d'Orient entre le passé et l'avenir», in: revue *Les cahiers de l'Orient*, janvier 2009, p. 15.

(٥٧٧) عن الديموقراطيّة واحترام حقوق الأقليّات، انظر مقدّمة الكتاب.

والأقليّات التي تخصّ الشرق الأوسط تبقى في النهاية منوطة بانتصار وعي ديموقراطيّ وتعدّديّ، هو الذي يقيم الأمم الدول»[٥٧٨]. أمّا نمط الديموقراطيّة المطلوب في بلدان المشرق العربيّ ذات التعدّديّة الثقافيّة فهو الديموقراطيّة التوافقيّة التي تضمن تمثيل فئات الشعب كافّةً وحتّى تقاسم السلطة بينهم. بينما الديموقراطيّة المؤسّسيّة المرتكزة على قاعدة الأغلبيّة والمعارضة - كما في النظم البرلمانيّة - تناسب أكثر المجتمعات المتجانسة، حيث هذا النمط في مجتمع تعدّديّ قد يؤدّي إلى تصاعد التوتّر والاستقطابات الدينيّة والإثنيّة والتي قد تقود إلى قلب نظام الحكم[٥٧٩]. وفي الوقت نفسه نعتقد أنّه يجب تجنُّب الأنظمة الرئاسيّة التي يكون فيها لرئيس الدولة صلاحيّات واسعة، فمن الأفضل أن يكون دوره وصلاحيّاته هامشيّة، ولاسيّما في ظلّ معاناة شعوب المنطقة العربيّة من الأنظمة الديكتاتوريّة القائمة على ثقافة الشخصنة وتقديس الحاكم.

من الملحّ إذًا المشاركة في الانتقال الديموقراطيّ في الدول التي عرفت ثورات في المشرق العربيّ، ويجب دعم جهود الشعوب التي تناضل ضدّ الأنظمة الاستبداديّة الأخرى، إذ إنّ هذه الأنظمة لن تتردّد من الآن فصاعدًا في اعتماد نصوص دينيّة بهدف إرضاء الإسلاميّين، وبالتالي ضمان استمراريّتها. وفي الحديث عن الديموقراطيّة، تجدر الإشارة إلى أنّها لن تتحقّق من دون نشر ركائزها في المجتمعات، وبالتالي هي ليست قرارًا سياسيًّا لتتحقّق بمجرّد زوال الأنظمة الاستبداديّة، بل يتطلّب ذلك نشر ثقافتها على أوسع نطاق. ومع تحقيق هذه الديموقراطيّة المنشودة، تتبوّأ السلطة أنظمة تمثيليّة غير إقصائيّة لأيّ شريحة اجتماعيّة وهو ما يساهم بمعالجة مسألة الأقليّات والانتماءات الضيّقة (الدينيّة والطائفيّة والعشائريّة) لصالح الانتماء الوطنيّ الجامع. وفي هذا الصدد يقول برهان غليون: «إنّ حلّ مسألة الأقليّات والمسائل الطائفيّة رهن بحلّ مسألة تغيّر السلطة واستيعاب الدولة للتطوّرات الدائمة التي تحصل على صعيد القوى الاجتماعيّة. إن العصبة الاجتماعيّة المغلقة تجد نموذجها في الدولة المغلقة، ولا تعيش إلّا بتقليد هذا النموذج والوقوف ضدّه في الوقت ذاته. وإذا أمكن إيجاد حلّ

(٥٧٨) حازم صاغية، «مسألة الأقليات في الشرق الأوسط ومدى صعوبة بناء الأمم-الدول»، جريدة **الحياة**، ٢٨ نيسان/أبريل ٢٠٠٠.

(٥٧٩) أ.د. عبير الفقّي، «التعدّديّة الثقافيّة والمجتمعات العربيّة والأفريقيّة»، مجلّة **المنتدى**، عدد ٢٥٨، المجلّد الثامن والعشرون (٣)، أيلول/سبتمبر - كانون الأوّل - نوفمبر ٢٠١٣، ص٨٣.

لهذه المسألة لن يبقى للتمايز الثقافيّ أيّ خطر حقيقيّ لأنّه يفقد كلّ وزنه السياسيّ ولا يبقى منه إلّا التنوّع المثمر»(٥٨٠).

يمكن أن تَحِدَّ **الفيدراليّة** من انتهاك حقوق المسيحيّين والحفاظ على هويّتهم وتعزيز حقّهم في تقرير مصيرهم، غير أنّ الطابع الدينيّ السائد في المشرق العربيّ لا يمكن إلّا أن يحوّل مثل هذه الفيدراليّة إلى تقسيم أو إلى نظام طوائف كما هي الحال في لبنان. أمّا الانفصال أو الاستقلال فهو لا يشكّل حلًّا حقيقيًّا لمسيحيّي المشرق العربيّ، على الرغم من أنّ النزعة الانفصاليّة لا تزال موجودة عند بعض الجماعات المسيحيّة في المشرق العربيّ، كما هي الحال عند الأقباط والأشّوريّين والموارنة(٥٨١). كما أنّ التشتّت الديموغرافيّ للمسيحيّين في بلادهم الأمّ ووجودهم وسط غالبيّة مسلمة متنامية يجعل الانفصال صعبَ التحقيق. أضف إلى ذلك أنّ هذا النوع من المشاريع الانفصاليّة تشجّعه بعض القوى الغربيّة التي ترى في الانقسامات وسيلة لإضعاف المنطقة وإبقاء هيمنتها فيها. ومن المعروف أن المسيحيّين يبحثون عن استقلاليّة أكبر تجاه السلطات الإسلاميّة، لكن ارتباطهم بالوطن يظلّ هو الأهمّ. بالتالي يتوجّب على المسيحيّين، كما هي الحال عند المنتمين إلى الأقليّات الأخرى، أن يشاركوا بفاعليّة في بناء دولة المواطنة في بلدانهم الأصليّة والتخلّي عن فكرة إقامة دويلات مستقلّة. **فلا يمكن لأيّ دولة أن تكون ديموقراطيّة وأن تحمل أيديولوجية أو هويّة معيّنة** سواء أكانت دينيّة أو عرقيّة؛ لأنّ ذلك سيؤدّي وبشكل حتميّ إلى هدم مبدأ أساسيّ ألّا وهو المواطنة، الكفيل وحده باستئصال التمييز في المجتمع واحترام جميع مواطنيه بصرف النظر عن انتماءاتهم المختلفة. فالدولة العصريّة، التي لا يمكن بدونها احترام حقوق الإنسان ومعاملة جميع مواطنيها على قدم المساواة، هي الدولة المدنيّة، أيّ دولة المؤسّسات التي تقدّم خدماتها إلى المواطنين بصرف النظر عن انتماءاتهم بما فيها الدينيّة والإثنيّة. فليست الدولة الدينيّة وحدها المسؤولة عن التمييز ضدّ فئة من مواطنيها، بل نجد ذلك أيضًا في إطار دول قائمة على أيديولوجيات أخرى، فمثلًا جَعْل العربيّة أو العروبة أساسًا أيديولوجيًّا جامعًا لكلّ القاطنين في العالم العربيّ من مسلمين ومسيحيّين وغيرهم هو أمر غير مقبول، بالنظر إلى معايير حقوق الإنسان، بالرغم من نجاحه في توحيد صفوف المسيحيّين والمسلمين في فترة من الفترات، لكنّ

(٥٨٠) برهان غليون، **المسألة الطائفيّة ومشكلة الأقلّيّات**، ص١٢٣.

(٥٨١) Laurent CHABRY et Annie CHABRY, *op. cit.*, pp.43-44.

هذه الأيديولوجية أثبتت عجزها عن استيعاب غير العرب كالكرد وغيرهم، كمكوّن أساسيّ من النسيج العربيّ. وكذلك الأمر عند الكرد أنفسهم، فإنّه من غير الممكن تأييد قيام دولة كرديّة، على أساس عرقيّ، بالرغم من أنّنا نؤيد إعطاء الكرد حقوقهم المشروعة، لأنّ هذه الدولة ستؤدّي حتمًا إلى التمييز ضدّ غير الكرد ومعاملتهم كمواطنين من الدرجة الثانية. من هنا لا بدّ من الاستعاضة عن هذه الأيديولوجيات الحاكمة من إسلامويّة وقومجيّة ويهوديّة وغيرها، بإقامة تيّار مدنيّ حرّ قائم على **مفهوم الأنسنة**. هذا يعني تعزيز مبدأ المواطنة واحترام حقوق الإنسان، وخاصّةً الحريّة الدينيّة والمساواة أمام القانون، بما يضمن احترام مبدأ التعدّديّة الدينيّة والعرقيّة واستئصال أنواع التمييز كافّةً وحتّى تجريمه بقوانين، وتطوير التعاون المشترك الإنسانيّ بين كلّ الدول والشعوب في منطقة الشرق الأوسط. فيمكن أن تكون الهويّة الوطنيّة الجامعة لمواطني المشرق العربيّ قائمة على تعزيز النزعة القوميّة الإنسانيّة والمستندة على مبدأ المواطنة، أي الانتماء إلى هذه الدول أوّلًا (الانتماء الوطنيّ) مع تعزيز التكافل الإنسانيّ تجاه شعوب المنطقة العربيّة وتطوير التعاون المشترك بينها كحال العقد المبرم بين دول الاتّحاد الأوروبيّ.

تجدر الإشارة إلى أنّ المسيحيّين ليسوا وحيدين في هذه المعركة، بل المسلمون المتنوّرون الذين لا يخلو المشرق العربيّ منهم، هم لاعبون أساسيّون. فهؤلاء المسيحيّون لم يعودوا القادة في هذا المجال، كما كانت عليه الحال سابقًا، حيث وصل الكثير من المسلمين في المشرق العربيّ، بفضل تطوّر وسائل الاتّصال وإقامة بعضهم في الغرب، إلى مستويات ثقافيّة جيّدة. ولذلك، فمشاركاتهم أساسيّة لتحقيق نهضة مجتمعاتهم. يمكننا أن نسعد لهذا الأمر لأنّه لا يؤدّي إلى تقليص الفارق الثقافيّ بين المسيحيّين والمسلمين وحسب، بل يشكّل ذلك عنصرًا مهمًّا على صعيد انعتاق المجتمع المشرقيّ من خلال عمل جماعيّ يساهم فيه المواطنون كافّةً. كما أنّ النضال من أجل الحداثة، والعلمانيّة، والحريّات العامّة والسياسيّة، والمساواة، وتوحيد قوانين الأحوال الشخصيّة، واعتماد الزواج المدنيّ، هي عناصر لا تصبّ في مصلحة المسيحيّين وحسب، بل المواطنين كلّهم وبخاصّةٍ بعض الفئات الضعيفة كالأقلّيّات الدينيّة المحظورة والنساء. وتبقى معركة المرأة من أجل ترسيخ حقوقها هي الأشدّ أهمّيّة. فقد جرى توعية شعب المشرق العربيّ كثيرًا في السنوات الأخيرة بالتحدّيات الخاصّة بالمرأة. طبيعة انتهاكات حقوق المرأة يوجب بالفعل تحديث القانون

الإسلاميّ، خاصّة في مجال الأحوال الشخصيّة، وهذا يؤدّي بشكل طبيعيّ إلى تحسين حقوق الأقليّات الدينيّة من جهة، وإلى علمانيّة الدول من جهة أخرى. فتواجه الأقليّاتُ الدينيّة والنساء التحدّيات نفسها، فكلا الفئتين تعانيان في ظلّ تطبيق الشريعة من انتهاكات متماثلة كصعوبة تبوّؤ بعض المناصب الرياديّة وعدم المساواة أمام القانون، والاستبعاد من الحياة العامّة. ولذلك، فإنّ معركة تحديث القوانين ستستفيد منها المرأة والمسيحيّون على السواء. إلى هذا تُضاف معركة الأقليّات المحظورة، وبخاصّة البهائيّة، من أجل عدم تطبيق الشريعة الإسلاميّة واستئصالها من الحياة السياسيّة والقانونيّة بما يؤدّي إلى إزالة التمييز وانتهاك الحرّيّة الدينيّة.

من المؤكّد أنّ عمليّة تحرّر المشرق العربيّ بطيئة وصعبة ومليئة بالتحدّيات. مع ذلك، فالوضع لا يبعث على اليأس المطلق، خاصّةً إذا ما تذكّرنا ما عايشته الدول الغربيّة في القرون القليلة المنصرمة من صراعات دمويّة، قبل أن تُرسى فيها دعائم الديموقراطيّة. كما أنّ حقّ الانتخاب لم يُمنح للنساء في سويسرا إلّا في العام ١٩٧١، وفي فرنسا في العام ١٩٤٥، وللسود في الولايات المتّحدة الأميركيّة في الستّينيّات. فيبقى التأخير في إرساء هذه الديموقراطية في المشرق العربيّ أمرًا طبيعيًّا، سببه من جهة طبيعة الدين المهيمن التي تجعل انفصاله عن الدولة أمرًا صعبًا، ومن جهة أخرى الظروف السياسيّة المتمثّلة على وجه الخصوص بوجود أنظمة استبداديّة وبخضوع شعوب المنطقة العربيّة إلى فترة طويلة من الاستعمار استمرّت قرونًا عديدة ولم تنتهِ إلّا في العقود القليلة الماضية.

قائمة بالمصادر والمراجع

أوّلًا - باللغة العربيّة

١ - وثائق الأمم المتحدة

- إتّفاقيّة حقوق الطفل، قرار الجمعيّة العامّة ٤٤/٢٥، ٢٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٩
- إتّفاقيّة فيينّا لقانون المعاهدات، قرارا الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة رقم ٢١٦٦، ٥ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٦٦، رقم ٢٢٨٧، ٦ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٦٧.
- الاتّفاقيّة الدوليّة للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصريّ، قرار الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة ٢١٠٦ ألف (د-٢٠)، ٢١ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٦٥.
- إعلان بشأن القضاء على جميع أشكال التعصّب والتمييز القائمَيْن على أساس الدِّين أو المعتَقَد، قرار الجمعيّة العامّة 36/55، ٢٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨١.
- إعلان بشأن حقوق الأشخاص المنتمين إلى أقليّات قوميّة أو إثنيّة وإلى أقليّات دينيّة ولغويّة، قرار الجمعيّة العامّة للأمم المتّحدة 47/135، ١٨ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٩٢.
- إعلان وبرنامج عمل فيينّا، المؤتمر الدوليّ لحقوق الإنسان، فيينّا، ١٤-٢٥ حزيران/يوليو ١٩٩٣.
- الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، قرار الجمعيّة العامّة ٢١٧ ألف (د-٣)، ١٠ كانون الأوّل/ديسمبر، ١٩٤٨.
- التقرير الحكوميّ، الجمهوريّة اللبنانيّة، اللجنة المعنيّة بحقوق الإنسان، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٦، CCPR/C/42/Add.14.
- التقرير الحكوميّ، المملكة الأردنيّة الهاشميّة، لجنة القضاء على التمييز العنصريّ، ١ حزيران/يونيو ٢٠١١، CERD/ C/JOR/13-17.

- التقرير الحكوميّ، جمهوريّة مصر العربيّة، اللجنة المعنيّة بحقوق الإنسان، ١٥ نيسان/أبريل ٢٠٠٢، CCPR/C/EGY/2001/3.
- تقرير الخبيرة المستقلّة المعنيّة بقضايا الأقليّات، ريتا إسحاق، A/HRC/19/56، جانفيير - كانون الثاني ٢٠١٢.
- التقرير الدوريّ الثالث، الجمهوريّة العربيّة السوريّة، اللجنة المعنيّة بحقوق الإنسان، ٥ تمّوز/يوليو ٢٠٠٤، CCPR/C/SYR/2004/3.
- العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة، قرار الجمعيّة العامّة ٢٢٠٠ ألف (د-٢١) ١٦، كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٦٦.
- العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة، قرار الجمعيّة العامّة ٢٢٠٠ ألف (د-٢١)، ١٦ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٦٦.
- قرار الجمعيّة العامّة 60/25، ٢٠٠٦.
- قرار المجلس الاقتصاديّ والاجتماعيّ ٢٠٠٠/٣، ١٩ يونيو/حزيران ٢٠٠٠.
- قرار المجلس الاقتصاديّ والاجتماعيّ، رقم ١٥٠٧، ٢٧ أيّار/مايو ١٩٧٠.
- قرار المجلس الاقتصاديّ والاجتماعيّ، رقم ١٩٨٥/١٧، ٢٨ أيّار/مايو ١٩٨٥.
- قرار مجلس حقوق الإنسان ١/٥، ١٨ حزيران/يونيو ٢٠٠٧.
- قرار مجلس حقوق الإنسان المنشئ لمنتدى الأقليّات، رقم ٦/١٥، ٢٠٠٧.
- الكتيّب رقم ٣: الأقليّات والأمم المتّحدة: منظومة الأمم المتّحدة القائمة على الميثاق وكيفيّة اللجوء إليها، متوافر على الرابط: www.un.org/ar/events/indigenousday/pdf/GuideMinoritiesar.pdf
- الكتيّب رقم ٤، الأقليّات والأمم المتّحدة: هيئات حقوق الإنسان المنشأة بموجب معاهدات وآليّات الشكاوى، متوافر على الرابط السابق نفسه.
- لجنة حقوق الإنسان، الملاحظات الختاميّة، جمهوريّة مصر العربيّة، ٢٨ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٢، CCPR/CO/76/EGY.
- لجنة حقوق الطفل، الملاحظات الختاميّة، الجمهوريّة العربيّة السوريّة، ١٠ تموز يوليو ٢٠٠٣، CRC/C/15/Add.212.
- اللجنة المَعنيَّة بالحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة، مشروع الملاحظات العامّة رقم (٩)، ٢٨ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٩٨، E/C ١٩٩٨/١٢/٢٤.
- ملاحظات لجنة حقوق الإنسان، الجمهوريّة اللبنانيّة، CCPR/C/79/Add. 78، ١

نيسان/أبريل ١٩٩٧.
- ملاحظات لجنة حقوق الإنسان، المملكة الأردنيّة الهاشميّة، ١٠ آب/أغسطس ١٩٩٤، CCPR/C/79/Add.3.
- ملاحظات لجنة حقوق الإنسان، جمهوريّة مصر العربيّة، تاريخ ٩ آب/أغسطس ١٩٩٣، CCPR/C/79/Add.23.
- ملاحظات لجنة حقوق الطفل، ملاحظات ختاميّة، المملكة الأردنيّة الهاشميّة، ٢٨ حزيران/يونيو ٢٠٠٠، CRC/C/15/Add..125.

٢ - وثائق إسلاميّة وعربيّة

- جامعة الدول العربيّة، القرار رقم ٧٧٩٠، نسخة مبدئيّة للنظام الأساسيّ للمحكمة العربيّة لحقوق الإنسان، ٧ أيلول/سبتمبر ٢٠١٤.
- جامعة الدول العربيّة، قرار رقم ٥٤٣٧ المنشئ للميثاق العربي لحقوق الإنسان، ١٥ أيلول/سبتمبر ١٩٩٤.
- جامعة الدول العربيّة، قرار مجلس الجامعة، ١٠ أيلول/سبتمبر ١٩٧٠ المتعلّق بإنشاء لجنة خبراء تهتمّ بإقامة مشروع «إعلان عربيّ لحقوق الإنسان»، رقم ٢٦٦٨ (٣٠).
- جامعة الدول العربيّة، قرار مجلس الجامعة، بخصوص إعداد مشروع «شرعة عربيّة لحقوق الإنسان»، ١١ آذار/مارس ١٩٧٩.
- منظّمة التعاون الإسلاميّ، الدورة الثامنة والثلاثون لوزراء الخارجيّة، القرار المنشئ للهيئة الدائمة المستقلّة لحقوق الإنسان، ٢٠١١، وثيقة: OIC/CFM-38/2011/LEG/ RES/FINAL
- منظّمة التعاون الإسلاميّ، عهد حقوق الطفل في الإسلام، مؤتمر المنظّمة الثاني والثلاثون لوزراء الخارجيّة، صنعاء، ٢٨-٣٠ حزيران/يونيو ٢٠٠٥، وثيقة: OIC/ 9 – IGGE/HRI/2004/RAP.FINAL.
- منظّمة التعاون الإسلاميّ، مؤتمر القمّة السادس في داكار، ٩-١١ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٩١، قرار رقم ٦/٢٢ س (ق أ).

٣ - كتب

- أبو سيف يوسف، **الأقباط والقوميّة العربيّة**،(دراسة استطلاعيّة)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٧.

- أحمد خليل، **الوسيط في تشريعات محاكم الأسرة: مسلمين وغير مسلمين**، منشورات المكتب الجامعيّ الحديث، الإسكندريّة، ٢٠٠٨.
- أحمد الداغستاني، **المرجع في قضاء الأحوال الشخصيّة**، دار الأنوار للطباعة، دمشق، الطبعة الأولى، ١٩٨٣.
- أحمد ماضي، **ساطع الحصري: الدين والعلمانية**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ٢٠٠٩.
- أحمد محمود خليل، **الوسيط في تشريعات محاكم الأسرة للمسلمين وغير المسلمين معلّقًا عليها بأحكام محكمة النقض والدستوريّة العليا**، المكتب الجامعيّ الحديث، الإسكندريّة، ٢٠٠٨.
- إدريس حسن محمّد الجبوري، **الحريّة الدينيّة في الشريعة الإسلاميّة والنظم القانونيّة**، دار النهضة العربية، القاهرة، ٢٠٠٨.
- أديب إستانبولي، **المرشد في قانون الأحوال الشخصيّة**، المكتبة القانونيّة، دمشق، ١٩٩٠.
- أكرم ياغي، **قانون الأحوال الشخصيّة للطوائف الإسلاميّة والمسيحيّة**، منشورات زين الحقوقيّة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨.
- ألفريد ديات، **الوجيز في أحكام الزواج والأسرة للطوائف المسيحيّة في المملكة الأردنيّة الهاشميّة**، منشورات دار الثقافة، عمّان ٢٠٠٤.
- أورده سمير عبد السيّد تناغو، **أحكام الأسرة للمصريّين غير المسلمين**، دار رمضان وأولاد، مصر، ١٩٩٧-١٩٩٨.
- البابا شنودة الثالث، **شريعة الزوجة الواحدة في المسيحية وأهم مبادئنا في الأحوال الشخصيّة**، الكلّيّة الإكليريكيّة للأقباط الأرثوذكس، ١٩٧٨.
- الصادق شعبان، «الحقوق السياسيّة للإنسان في الدساتير العربيّة»، في: **حقوق الإنسان: دراسات تطبيقيّة عن العالم العربيّ**، المجلّد الثالث، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٩.
- باسيل يوسف، **العرب ونشاط الأمم المتّحدة في مجال حقوق الإنسان**، مركز اتّحاد المحامين العرب للبحوث والدراسات القانونية، القاهرة، ١٩٨٩.
- بدران بدران، **الفقه المقارن للأحوال الشخصيّة بين المذاهب الأربعة السنيّة والمذهب الجعفريّ والقانون: الزواج والطلاق**، دار النهضة العربيّة، بيروت، ١٩٦٧.

- برهان غليون، **المسألة الطائفيّة ومشكلة الأقليّات**، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، الدار العربيّة للعلوم ناشرون، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠١٢.
- بشير البيلاني، **قوانين حول الأحوال الشخصيّة في لبنان**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩.
- توفيق فرج، **أحكام الأحوال الشخصيّة لغير المسلمين**، دار الهدى، الإسكندريّة، ١٩٩٥.
- جيروم شاهين (إشراف)، **الإعلام المسيحيّ في الشرق الأوسط على عتبة الألف الثالث**، مجلس كنائس الشرق الأوسط، بيروت، طبعة أولى، ٢٠٠٢.
- حنّا مالك، **الأحوال الشخصيّة ومحاكمها لدى الطوائف المسيحيّة في سوريا ولبنان**، دار النهار، بيروت، ١٩٧٨، الطبعة الثانية.
- دهام محمّد دهام العزاوي، **الأقليّات والأمن القوميّ العربيّ**، دار وائل، عمّان، ٢٠٠٣.
- دهام محمّد دهام العزاوي، **الأقليّات والأمن القوميّ العربيّ: دراسة في البعد الداخليّ والإقليميّ والدوليّ**، دار وائل للنشر، عمّان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣.
- راشد الغنوشي، **الحريّات العامّة في الدولة الإسلاميّة**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت ١٩٩٣.
- رمضان أبو السعود، **شرح أحكام الأحوال الشخصيّة لغير المسلمين**، دار الجامعة الجديدة، الإسكندريّة، ٢٠٠٧.
- رياض جرجور (إعداد)، **أنظمة الأحوال الشخصيّة: الأصالة والتحديث**، مجلس كنائس الشرق الأوسط، بيروت، ١٩٩٤.
- رياض جرجور، **كنائس الشرق الأوسط والتحدّيات الراهنة**، منشورات مجلس كنائس الشرق الأوسط، بيروت، طبعة أولى، ٢٠٠٣.
- رياض جرجور، أنطوان مسرّه، ألِكسا أبي حبيب (إشراف)، **المصادر الدينيّة لحقوق الإنسان: إشكاليّة ونماذج في التكامل والانسجام**، مجلس كنائس الشرق الأوسط، بيروت، ٢٠٠١.
- سيّد قطب، **نحو مجتمع إسلاميّ**، دار الشروق، بيروت/القاهرة، النسخة الخامسة، ١٩٨١.
- صبحي المحمصانيّ، **الأوضاع التشريعيّة في الدول العربيّة؛ ماضيها وحاضرها**، دار

العلم للملايين، بيروت، ١٩٨١.

- صلاح أحمد السيّد جودة، **حريّة الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينيّة في الأماكن المقدّسة - دراسة مقارنة بين الشريعة والقانون**، دار النهضة العربيّة، بيروت، ٢٠٠١.
- طارق عزيزة، **العلمانيّة**، سلسلة «التربية المدنيّة» ١، بيت المواطن للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى ٢٠١٤.
- طلال الحسيني، **الزواج المدنيّ: الحقّ والعقد على الأراضي اللبنانيّة**، الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٣.
- عارف زيد الزين، **قوانين وقرارات الأحوال الشخصيّة للطوائف المسيحيّة في لبنان**، منشورات الحلبيّ الحقوقيّة، بيروت، ٢٠٠٣.
- عبد البرّ، **دور المحكمة الدستوريّة المصريّة في حماية الحقوق والحريّات**، لا. ن، القاهرة، ٢٠٠٤.
- عبد الرازق السنهوري، **الوسيط في شرح القانون المدنيّ**، الجزء الأوّل، الطبعة الثالثة، دار النهضة العربيّة، القاهرة، ١٩٨١،
- عبد الرحمن حللي، **حريّة الاعتقاد في القرآن الكريم: دراسة في إشكاليّات الردّة والجهاد والجزية**، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ٢٠٠١،
- عبد الرحمن الصابوني، **شرح قانون الأحوال الشخصيّة السوريّ**، القسم الثاني، منشورات جامعة دمشق.
- عبد الوهّاب خلاف، **السياسة الشرعيّة**، المطبعة السلفيّة، القاهرة، ١٣٥٠ هجرية.
- عصام أنور سليم، **أصول الأحوال الشخصيّة لغير المسلمين: تنازع الشرائع الداخليّ - أحكام الزواج المسيحيّ**، منشورات الحلبي الحقوقيّة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٠.
- عصام أنور سليم، **هيمنة مبادئ الشريعة الإسلاميّة على القانون المدنيّ**، منشأة المعارف بالإسكندريّة، مصر، ١٩٩٦.
- عماد الدِّين الرشيد، **المواطنة، نحو القمّة**، دمشق، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٩، ص ٨.
- عمر سليمان الأشقر، **الواضح في شرح الأحوال الشخصيّة**، دار النفائس، عمّان، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦.
- غادة همج، **الزواج والطلاق وآثارهما لدى الإسلام والمسيحيّة واليهوديّة**، منشورات

المكتبة القانونيّة، دمشق، ٢٠٠١.

- غسّان عشّي، **الزواج والطلاق وتعدّد الزوجات في الإسلام: الأحكام الفقهيّة وتبريرات الكتّاب المسلمين المعاصرين**، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٤.
- فؤاد صنيج، **شرح أحكام الزواج للطوائف المسيحيّة في سورية ولبنان**، مجلس كنائس الشرق الأوسط، بيروت، ١٩٩٣.
- فدوى أحمد محمود نصيرات، **المسيحيّون العرب وفكريّة القوميّة العربيّة في بلاد الشام ومصر (١٨٤٠-١٩١٨)**، مركز دراسات الوحدة العربيّة، سلسلة أطروحات الدكتوراه، ٢٠٠٩.
- فهمي هويدي، **مواطنون لا ذمّيّون**، دار الشروق، الطبعة الثالثة، ١٩٩٩.
- كريمة كمال، **طلاق الأقباط**، دار ميريت، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.
- لونا سعيد فرحات، **الحريّة الدينيّة وتنظيمها القانونيّ - دراسة مقارنة**، دار المشرق، بيروت، طبعة أولى، ٢٠١٠.
- ماهر يونان عبد الله، **التعامل مع غير المسلمين في السنّة النبويّة**، مكتبة الشروق الدوليّة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨.
- محمّد أركون، **الفكر الإسلاميّ، قراءة علميّة**، مركز الإنماء القوميّ، رأس بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٦.
- محمّد أمين الميداني، **دراسات في الحماية الدوليّة لحقوق الإنسان**، المؤسّسة العربيّة الأوروبيّة للنشر، ٢٠١٤.
- محمّد أمين الميدانيّ، **مدخل إلى منظّمة التعاون الإسلاميّ وحماية حقوق الإنسان**، معهد جنيف لحقوق الإنسان، جنيف، ٢٠١٣.
- محمّد أمين الميداني، **الميثاق العربيّ لحقوق الإنسان. دراسات ووثائق. حقوق الإنسان**، سلسلة إصدارات جامعة الجنان، دار المنى، طرابلس - لبنان، ٢٠١٢.
- محمّد سليم العوا، **للدين والوطن: فصول في علاقة المسلمين بغير المسلمين**، دار نهضة مصر للنشر، الجيزة، الطبعة الرابعة، ٢٠١٢.
- محمّد السمّاك، **الإسلام ومسيحيّو الشرق**، المكتبة البولسيّة، لبنان، ٢٠١٢، ص٥-٦.
- محمّد عليّ الحاجّ العامليّ، **الزواج المدنيّ بين الإسلام والمسيحيّة**، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨.

- محمّد الغزالي، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتّحدة**، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٣.
- محمود السيّد حسن داود، **حقّ الإنسان في الحريّة الدينيّة «دراسة تأصيليّة على ضوء الاتّفاقيّة الأوربيّة لحقوق الإنسان مقارنة بالفقه الإسلاميّ»**، دار الكلمة، القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٣.
- محمود شمس في كتابه «مختارات من أحكام الأحوال الشخصيّة في التشريعات اللبنانيّة والسوريّة»، منشورات الحلبيّ الحقوقيّة، بيروت، ١٩٩٩.
- مصطفى الجمال، **الأحوال الشخصيّة لغير المسلمين**، منشورات الحلبي الحقوقيّة، بيروت، ٢٠٠٢.
- مصطفى مكّي حسين الكبيسيّ، **التعايش مع غير المسلمين في المعاملات والأحوال الشخصيّة**، دار النفائس، الأردنّ، الطبعة الأولى، ٢٠١٣.
- موريس صادق، **موسوعة الأحوال الشخصيّة لغير المسلمين الخطبة والزواج والطاعة والطلاق للطوائف المسيحيّة الأقباط**، مكتبة دنيا القانون، القاهرة، ١٩٩٨.
- نبيل لوقا بدوي، **عدم دستوريّة قانون الأحوال الشخصيّة المطبّق على المسيحيّين**، دار الشروق للطباعة والنشر، مصر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.
- نزيه نعيم شلالا، **دعاوى تغيير المذهب والدِّين: دراسة مقارنة من خلال الفقه والاجتهاد والنصوص القانونيّة**، منشورات الحلبي الحقوقيّة، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠١٠.
- نزيه نعيم شلالا، **الطلاق وبطلان الزواج لدى الطوائف المسيحيّة: إجتهادات المحاكم الروحيّة - ودراسات فقهيّة كنسيّة**، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ٢٠٠٥.
- نسيم ضاهر، **المسيحيّة المشرقيّة بين حلف الأقليّات وإشكاليّات معلّقة على خشبة التاريخ**، الدار العربيّة للعلوم، بيروت، ٢٠١٢.
- وائل علام، **حماية حقوق الأقليّات في القانون الدوليّ العامّ**، دار النهضة العربيّة، مصر، ١٩٩٤.
- وديع رحّال، **القواعد العامّة للأحوال الشخصيّة، معايير الزواج المدنيّ والدينيّ**، الجزء الثاني، منشورات الحلبي الحقوقيّة، ١٩٩٧.
- وليم الشريف، **المسيحيّة، الإسلام.. والنقد العلمانيّ**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.

- يعقوب الفار، **شرح قانون مجالس الطوائف الدينيّة غير المسلمة رقم ٢ لسنة ١٩٣٨ وقانون الأحوال الشخصيّة لغير المسلمين/الطوائف المسيحيّة والاجتهادات القضائيّة الأردنيّة في موضوع الطوائف**، منشورات دار الشروق، عمّان، ٢٠٠١.
- يوسف القرضاوي، **غير المسلمين في المجتمع الإسلاميّ**، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٧٧.

٤ - مساهمات في كتب

- بهيّ الدِّين حسن، لا حماية لأحد ! الحماية الإقليميّة لحقوق الإنسان في العالم العربيّ، في: **لا حماية لأحد ! دور جامعة الدول العربية في حماية حقوق الإنسان**، منشورات مركز القاهرة لحقوق الإنسان، طبعة ثانية، القاهرة، ٢٠٠٦.
- جورج صليبا، «إختلاف الدِّين في الزواج»، في: **أنظمة الأحوال الشخصيّة: الأصالة والتحديث**، منشورات مجلس كنائس الشرق الأوسط، بيروت، ١٩٩٤.
- سامح فوزي، **كتب تعليميّة تهدف إلى قبول الآخر، المصادر الدينيّة لحقوق الإنسان: إشكاليّة ونماذج في التكامل والانسجام**، مجلس كنائس الشرق الأوسط، بيروت، ٢٠٠١.
- سلام الكواكبي (تحرير)، **أصوات سوريّة من زمن ما قبل الثورة: المجتمع المدنيّ رغم كلّ الصعوبات**، بيت الموطن، بيروت، ٢٠١٣.
- شفيق سعيد، **حقوق الإنسان والشريعة الإسلاميّة، الإسلام السياسيّ: رسالة عمّان نموذجًا**، الجامعة الهاشميّة، الأردنّ، ٢٠٠٧.
- عماد صيام، **تجربة تعليميّة لنبذ التمييز الطائفيّ، المصادر الدينيّة لحقوق الإنسان: إشكاليّة ونماذج في التكامل والانسجام**، مجلس كنائس الشرق الأوسط، بيروت، ٢٠٠١، ص٣٦٥-٣٧٠.
- غسّان العزّي، **رسالة عمّان: ردّ إيجابيّ على صدام الحضارات، في الإسلام السياسيّ: رسالة عمّان نموذجًا**، الجامعة الهاشميّة، الأردن، ٢٠٠٧.
- محمّد سعيد محمّد الطيّب، ضمانات حقوق الإنسان وآليّات في الميثاق العربيّ لحقوق الإنسان، في: **لا حماية لأحد ! دور جامعة الدول العربيّة في حماية حقوق الإنسان**، مرجع سابق.
- ملك مينا جورجي، «إنحلال الزواج وإمكانيّة عقد زواج جديد لدى الكنيسة القبطيّة الارثوذكسيّة»، في: **أنظمة الأحوال الشخصيّة: الأصالة والتحديث**، مرجع سابق.

- ملك مينا جورجي، «المعيشة المشتركة كأثر لعقد الزواج المسيحيّ ومشكلة دعوى الطاعة في مصر»، في: **أنظمة الأحوال الشخصيّة: الأصالة والتحديث**، مرجع سابق.
- مُنَح متري، «إختلاف الدِّين وأثره على الإرث في لبنان»، في: **أنظمة الأحوال الشخصيّة: الأصالة والتحديث**.

٥ - مجلّات - دوريّات

- إيلي الفرزلي، «إلتقاء جهود الكنيستَيْن الكاثوليكيّة والأرثوذكسيّة للحفاظ على وجود المسيحيّين العرب»، **معلومات**، المرجع السابق.
- جورج قرم، «الجغرافيا السياسيّة للأقليّات في الشرق الأوسط»، **مجلّة معلومات**، الأقليّات بين المواطنة والولاءات، العدد السادس بعد المائة، أيلول/سبتمبر ٢٠١٢.
- حسن حسن منصور، «الإسلام يحترم شرائع غير المسلمين»، **مجلّة الأزهر**، مجمع البحوث العلميّة، مصر، أيلول/سبتمبر ٢٠١١.
- طارق البشرى، «الوضع القانونيّ بين الشريعة الإسلاميّة والقانون الوضعيّ»، **مجلّة الأزهر**، مجمع البحوث العلمية، مصر، أيلول/سبتمبر ٢٠١١.
- عبد الرحمن بن يحيى العماد، «حقوق غير المسلمين في المجتمع المسلم»، **مجلّة الرابطة**، السنة ٥٠، العدد ٥٦٨، شباط/فبراير ٢٠١٤.
- عبدالرزاق أحمد السنهوري، «القانون المدني العربيّ»، **مجلّة القضاء** (نقابة المحامين في العراق)، العددان ١-٢، أيلول/سبتمبر ١٩٦٢.
- فتوح الشاذلي، «قراءات في دستور مصر ٢٠١٤ (٢): هويّة الدولة المصريّة»، **المفكّرة القانونيّة**، بيروت، ٧ شباط/فبراير ٢٠١٤.
- فوزي فاضل الزافزاف، «معاملة المسلمين مع غيرهم: المبادئ والتطبيق (٢)»، في: **مجلّة الأزهر**، المرجع السابق.
- فوزي فاضل الزافزاف، «معاملة المسلمين مع غيرهم: المبادئ والتطبيق (٣) - تحقيق العدالة بين الرعيّة»، في: **مجلّة الأزهر**، مجلّد ٨٦، العدد ٣-٤، ٢٠١٣.
- محمّد أمين الميداني، تعريف «الأقلّيات» وحماية حقوقها على المستوى الإقليميّ، العفو الدوليّة، **مجلّة موارد**، بيروت، العدد ١٩.
- محمّد جمال باروت، «المؤتمر السوريّ العامّ (١٩١٩-١٩٢٠): الدستور السوريّ الأوّل، في: الدستور في الفكر العربيّ الحديث: تواريخ وقضايا»، **جريدة تبين**،

العدد ٣، المجلد الأول، شتاء ٢٠١٣.
- محمّد سليم العوا، «المسلمون وأهل الكتاب: نظرة قرآنيّة»، في: **مجلّة الأزهر**، مجلّد ٨٦، العدد ١-٢، ٢٠١٢-٢٠١٣.
- محمّد عبدالملك المتوكّل، «الإسلام وحقوق الإنسان»، **المستقبل العربيّ**، العدد ٢١٦، شباط/فبراير ١٩٩٧.
- نائل جرجس، «القانون الدوليّ بين حريّة التعبير ونقد الأديان»، **سوريّتنا**، العدد الثاني والخمسون، ١٦ أيلول/سبتمبر ٢٠١٢.
- نائل جرجس، «قضايا جدليّة في الدستور السوريّ (٢) نحو دستور لجميع السوريّين: العروبة والمنظومة الدستوريّة في سوريا»، **المفكرة القانونيّة**، ٢٤ أيلول/سبتمبر ٢٠١٤.
- نائل جرجس، «هشاشة الحماية القانونيّة لمسيحيّي المشرق العربيّ في مسائل الأحوال الشخصيّة»، **الموارد**، بيروت، العدد ١٩، تشرين الأوّل/أكتوبر ٢٠١٢.
- نفيس مدانات، «قيمة الحقوق والحريّات المعترف بها في الدستور الأردنيّ: دراسة تحليليّة»، **مؤتة للبحوث والدراسات**، عمّان، المجلد ١١، العدد الأوّل، شباط/فبراير ١٩٩٦.

٦ - قرارات محاكم

- المحكمة الدستوريّة المصريّة، القضيّة رقم ٢٨/٢٠، جلسة ٢ تشرين الأوّل/أكتوبر ١٩٩٩، قرار الحكم منشور في الجريدة الرسمية رقم ٤١، بتاريخ ١٤ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٩.
- المحكمة الشرعيّة - سوريا، القرار رقم ٤١١، ٢٧ نيسان/أبريل ١٩٧٦.
- المحكمة الشرعيّة - سوريا، قرار رقم ٧٩، أساس ١٤، ٢٥ شباط/فبراير ١٩٧١.
- المحكمة الشرعيّة الأولى بدمشق، القرار رقم ٤٨٢ الصادر، ٢٦/٥/٢٠٠٣، أساس رقم ٥١٥٣.
- المحكمة الشرعيّة الثالثة، دمشق، دعوى حسبة، أساس ٦٧٨٢، قرار ٦٥٢، بتاريخ ٢٨/٦/٢٠١٢، قرار غير منشور.
- المحكمة الشرعيّة الثانية بدمشق، أساس ٨٠٩٤/٢/٢٠١٣، قرار رقم ١٣٢٠، صادر بتاريخ ٣١/١٢/٢٠١٣، غير منشور.
- المحكمة الشرعيّة السادسة بدمشق، دعوى أساس رقم ٢٥٢٤، قرار رقم ٨٨٣،

بتاريخ ٧/١٠/٢٠١٣، غير منشور.

- المحكمة الشرعيّة بدمشق، رقم القضيّة ٩٩٧ أساس ٩٦/٨٧٤١.
- الهيئة العامة لمحكمة التمييز اللبنانيّة، رقم ٣١، أساس ٤٥، صادر بتاريخ ١٩/٦/١٩٦٩، منشور في النشرة الرسميّة اللبنانية، لسنة ١٩٧٠، ص١٠٥٤.
- الهيئة العامّة لمحكمة التمييز اللبنانيّة، قرار رقم ٢٩، أساس ٣٨، ١٢/٦/١٩٦٩، منشور في النشرة الرسميّة اللبنانيّة لسنة ١٩٧٠، ص١٠٥٠.
- حكم المحكمة الدستوريّة العليا، مصر، ١/٣/١٩٧٥، دعوى رقم ٧، السنة ٢.
- حكم المحكمة الدستوريّة العليا، مصر، ٢/١/١٩٩٩، قضيّة رقم ١٠٢، السنة ٩.
- حكم المحكمة الدستوريّة العليا، مصر، ٤ أيّار/مايو ١٩٨٥، قضيّة رقم ٢٠ لسنة ١ق.
- حكم المحكمة الدستوريّة العليا، مصر، القضيّة رقم ٧٤ لسنة ١٧ دستوريّة، جلسة ١/٣/١٩٩٧، نُشر في **الجريدة الرسميّة** رقم (١١) لسنة ١٩٩٧ بتاريخ ١٣/٣/١٩٩٧.
- حكم محكمة الإسكندريّة الابتدائيّة، ١٦/٤/١٩٥٦، قضيّة رقم ٧١ لسنة ١٩٥٦.
- حكم محكمة الإسكندريّة الابتدائيّة، ٢٦ شباط/فبراير ١٩٥٧، القضيّة رقم ٥.
- قرار المحكمة الشرعيّة الرابعة بدمشق، أساس ٣٠٦٠، رقم القرار ١٢٢.
- قرار المحكمة الشرعيّة الرابعة بدمشق، رقم ١٣٧٩، لسنة ٢٠٠٧.
- قرار المحكمة الشرعيّة دمشق، رقم أساس ٢٢٠٥، رقم قرار ١٠٤ بتاريخ ١٨ تشرين الأوّل/أكتوبر ٢٠٠٠.
- قرار المحكمة الشرعيّة في عمّان، رقم ٧٠/١٠٨/٣٦٧، ٢٣ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٤، الدعوى أساس رقم ٢٥٥٠ لعام ٢٠٠٤.
- قرار المحكمة الشرعيّة، الأردن، القضيّة رقم ٢١٣٤٩، تاريخ ٢١ نيسان/ أبريل ١٩٨٠.
- قرار الهيئة العامّة لمحكمة النقض السوريّة، رقم ١٩٧، أساس ٣٥٢، تاريخ ١٤/٦/١٩٩٩.
- قرار للهيئة العامّة لمحكمة التمييز اللبنانيّة، رقم ٣٠، أساس ٣٧، صادر بتاريخ ١٩/٦/١٩٦٩، منشور في **النشرة الرسميّة اللبنانيّة** لسنة ١٩٧٠، ص١٠٥٢.
- قرار محكمة الاستئناف الشرعية في عمّان، رقم ٦١٦٤١ - ٨٢/٢٠٠٥.

- قرار محكمة الاستئناف الشرعيّة، الأردنّ، رقم ٢١٤٥/٢٠٠٤، القضيّة رقم ٠٦١٤٤٢.
- قرار محكمة البداية اللبنانيّة، رقم ١٧ تاريخ ٥ نيسان/أبريل ١٩٦٨.
- قرار محكمة البداية، القاهرة، رقم ٢٣٥ تاريخ ٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٨.
- قرار محكمة التمييز الأردنيّة رقم ٤٩٣/٦٥ المنشور في جريدة **المحامون** الأردنيّة عام ١٩٦٦.
- قرار محكمة التمييز الأردنيّة، رقم ٢٠٠٣/٤٣٠٩، بتاريخ ٢٢ نيسان/أبريل ٢٠٠٤.
- قرار محكمة التمييز الأردنيّة، رقم ٢٠٠٥/١٤٧٧ بتاريخ ٧ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٥.
- قرار محكمة التمييز الأردنيّة، رقم ٢٩٩٥/١٨٢٤، بتاريخ ٢٥ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٥.
- قرار محكمة التمييز اللبنانيّة رقم ٣٦ تاريخ ١٩ كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٤.
- قرار محكمة التمييز اللبنانيّة، رقم ١١ تاريخ ٢٧ نيسان/أبريل ١٩٧٢.
- قرار محكمة التمييز اللبنانيّة، قرار نهائيّ رقم ٣١ بتاريخ ٨/٥/١٩٦.
- قرار محكمة التمييز رقم ٨١/٢٤٧، بتاريخ ٢٧/٥/١٩٨١، منشور في مجلّة **المحامون**/نقابة المحامين في الأردن، العدد المؤرّخ في ١ كانون الثاني/يناير ١٩٨١، ص١٩٢٢.
- قرار محكمة الدرجة الأولى في جبل لبنان، الغرفة الثانية، رقم ٥٤، ١٧/٥/٢٠٠٢.
- قرار محكمة النقض - الغرفة المدنيّة، سوريا، رقم ٣٦٦/١٩٠٥، ٢١ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٨٠، منشور في مجلّة **المحامون** ص٣٠٥.
- قرار محكمة النقض السوريّة - الغرفة الشرعيّة - أساس ٢٦٤، قرار ٢٣٣، بتاريخ ٥/٩/١٩٦٢.
- قرار محكمة النقض السوريّة - مدنيّة ثانية - أساس ٥٢٠، قرار ٩٧، بتاريخ ٢٨/٢/١٩٦٦.
- قرار محكمة النقض السوريّة رقم ١٨٩ تاريخ ١٨ أيار/مايو ١٩٥٥، منشور في مجلّة **القانون**، ١٩٥٥، ص٤٥١.
- قرار محكمة النقض السوريّة رقم ٦ تاريخ ٢٣ كانون الثاني/يناير ١٩٧٨، منشور في **المحامون** ١٩٧٨، ص١٩٩.

- قرار محكمة النقض السوريّة، الغرفة الشرعيّة - أساس ١٧٩، قرار ١٧٧، بتاريخ ٢٦/٥/١٩٦٤.
- قرار محكمة النقض السوريّة، الغرفة المدنيّة، رقم ٤٨١، تاريخ ٢٤ أيّار/مايو ١٩٧٥، مجلة **المحامون**، ١٩٧٥، ص٦١٠.
- قرار محكمة النقض السوريّة، القرار رقم ٥٢٩، القضيّة أساس رقم ٤٢٤، بتاريخ ٦ حزيران/يونيو من العام ١٩٨١
- قرار محكمة النقض السوريّة، رقم ٢٦٦، تاريخ ١٧ آب/أغسطس ١٩٥٤.
- قرار محكمة النقض السوريّة، رقم ٥ تاريخ ٦ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٤٧.
- قرار محكمة النقض السوريّة- الغرفة الشرعيّة، أساس ١٦٨، قرار رقم ١٢٤، صادر بتاريخ ٣ آذار/مارس، قرار غير منشور.
- قرار محكمة النقض المصريّة -أحوال شخصيّة، ٢٢ نيسان/أبريل ١٩٨٦، طعن رقم ٦٢ لسنة ٥٤ ق.
- قرار محكمة النقض المصريّة، رقم ٦٠ الصادر، بتاريخ ١٧ كانون الثاني/يناير ١٩٧٩.
- قرار محكمة النقض المصريّة - أحوال شخصيّة، ٢٦ أيار/مايو ١٩٦٥، الطعن رقم ٢٥ لسنة ٣٣ ق.
- قرار محكمة النقض المصريّة - أحوال شخصيّة، جلسة ١٧ كانون الثاني/يناير ١٩٧٩، الطعنان رقم ١٦ و٢٦ لسنة ٤٨ ق.
- قرار محكمة النقض، مصر، رقم ٣/٤٢، ٦ حزيران/يونيو ١٩٧٣.
- قرار محمكة النقض، مصر، حكم النقض المدنيّ الصادر في ٢٣ كانون الثاني/يناير ١٩٨٢، الطعن رقم ٢٣٧٠ لسنة ٥١ ق.
- محكمة أربد الشماليّة الشرعيّة، القرار الصادر بتاريخ ٢ حزيران/يونيو ٢٠٠٢، القضيّة رقم ٧٥٨ لعام ٢٠٠٢.
- محكمة استئناف دواي Douai، فرنسا، الغرفة المدنيّة الأولى، ١٧ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٨، ٠٨/٠٣٧٨٦. القرار موجود على الموقع الإلكترونيّ: www.easydroit.fr
- محكمة الاستئناف الشرعيّة، الأردن، قرار رقم ٥٥٣٦٦/١٧٠٨ بتاريخ ٢١/٧/٢٠٠٢.

- محكمة التمييز الأردنيّة، القرار رقم ٧٧/١٠٨١ لعام ١٩٧٧.
- محكمة التمييز اللبنانيّة، القرار الصادر بتاريخ ٢٠ تشرين الأول ١٩٨٤، منشور في مجلّة **العدل**، ١٩٨٥.
- محكمة التمييز اللبنانيّة، القرار رقم ٧٠/١٣، ٩ نيسان/أبريل ١٩٧١.
- محكمة التمييز اللبنانيّة، القرار رقم ٧، الصادر عن بتاريخ ٢٥ آذار/مارس ١٩٧١.
- محكمة التمييز اللبنانيّة، قرار بتاريخ ١٩٦٧/٦/٢٣، النشرة القضائيّة لسنة ١٩٦٨.
- محكمة التمييز اللبنانيّة، قرار رقم ٣٦، صادر عن الغرفة الأولى، ١٩٥٦/٤/٣.
- محكمة العدل العليا، الأردن، قرار رقم ٣٥، قضيّة رقم ٥٥١ لعام ٢٠٠٣.
- محكمة النقض السوريّة - الغرفة الشرعيّة - أساس ٢٢٧، قرار ٢٠٥، صادر بتاريخ ١٩٥٥/٦/٢١.
- محكمة النقض السوريّة - الغرفة الشرعيّة، أساس ٢٤٤، قرار ٣٠١، ٦ نيسان/أبريل لعام ١٩٨١
- محكمة النقض السوريّة هيئة عامّة - أساس ١٠٢، قرار ٣٧ بتاريخ ٢٩/٠١/١٩٥٧،
- محكمة النقض السوريّة، الغرفة الشرعيّة - أساس ٢٢٧، قرار ٢٠٥، ٢١/٦/١٩٥٥.
- محكمة النقض السوريّة، الغرفة المدنيّة، قرار رقم ١٠٩١ تاريخ ١٩ كانون الأوّل/ديسمبر ١٩٧٦.
- محكمة النقض السوريّة، الغرفة المدنيّة، قرار رقم ١٩٢، تاريخ ١٨ أيّار/مايو ١٩٥٥، منشوران في مجلّة **القانون**، ١٩٥٥.
- محكمة النقض السوريّة، الغرفة المدنيّة، قرار رقم ٦٩١، تاريخ ٨ حزيران/يونيو ١٩٧٠.
- محكمة النقض السوريّة، حكم صادر عن الغرفة الشرعيّة - أساس ٤٠٥، قرار ٤٠٠ بتاريخ ٢٢/١٠/١٩٦٨.
- محكمة النقض السوريّة، قرار ١٧٦، المؤرّخ في ٩ نيسان/أبريل ١٩٦٢.
- محكمة النقض السوريّة، هيئة عامّة - أساس ١٠٢، قرار ٣٧ بتاريخ ٢٩/٠١/١٩٥٧.
- محكمة النقض المصريّة، الطعن رقم ١١٤ لسنة ٦٤ ق، أحوال شخصيّة، جلسة

.١٩٩٨/١١/٣٠

- محكمة النقض المصريّة، حكم صادر بجلسة ١٧ كانون الثاني/يناير ١٩٧٩ في الطعنين رقمي ١٦ و٢٦ لسنة ٤٨ ق.
- محكمة النقض بدمشق، الغرفة الشرعيّة الثانية، أساس ٧٨٣، قرار ٧٢٧، بتاريخ ٤/١١/٢٠١٣، غير منشور.
- محكمة عمّان الشرعيّة، رقم القضيّة ٤٤٦١/٢٠٠٩، ٢٧ تمّوز/يوليو ٢٠٠٩.

٧ - دراسات، تقارير ومقالات صحافيّة

- أ.ة. عبير الفقّي، «التعدّديّة الثقافيّة والمجتمعات العربيّة والأفريقيّة، مجلّة **المنتدى**، عدد ٢٥٨، المجلّد الثامن والعشرون (٣)، أيلول/سبتمبر - كانون الأوّل - نوفمبر ٢٠١٣،
- أحمد مراد، «وثيقة إسرائيليّة نشرت عام ١٩٩٥- سيناريو تمزيق الخريطة العربيّة وكلمة السرّ: الأقليّات»، **مجلّة العربيّ**، ٢٠ آذار/مارس ١٩٩٥.
- الأسد: «الغرب يكره العرب والمسلمين ولكنّه لا يستطيع إلّا أن يحترمنا»، ٢٦ آب/أغسطس ٢٠١١،
- إعلان بيروت للحماية الإقليميّة لحقوق الإنسان في العالم العربيّ والتقرير الختاميّ، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة، ٢٠٠٣.
- إكرام لمعي، «الحضور المسيحيّ في الشرق الأوسط»، ١ حزيران/يونيو ٢٠١٣، **الشروق**، متوافر على: http://www.shorouknews.com
- إميل أمين، المسيحيّون العرب.. تحدٍّ حضاريّ إسلاميّ آتٍ، **الشرق الأوسط**، ٣ نيسان/أبريل ٢٠١٢
- بشّار ملكاوي، «الحريّة الدينيّة في الأردن»، جامعة عمّان، دراسة غير منشورة.
- بعد عشرين عامًا.. «مراكز» القاهرة لدراسات حقوق الإنسان: المركز ينقل برامجه الإقليميّة والدوليّة خارج مصر، ٩ كانون الأوّل/ديسمبر ٢٠١٤، متوافر على: http://www.cihrs.org/?p=10296
- بيان مشترك بعنوان «المحكمة العربيّة لحقوق الإنسان المقترحة: يجب التراجع عن تبنّي مشروع ميثاق المحكمة وبدء عمليّة إنشائها بشكل سليم»، آذار/مارس ٢٠١٤، متوافر على الرابط: https://www.fidh.org/IMG/pdf/final_pp_arab_court_-_ar-2.pdf

- بيان مشترك بعنوان: المحكمة العربيّة لحقوق الإنسان المقترحة: آلية فارغة بدون ادخال تغييرات جوهريّة على مسوّدة النظام الأساسيّ، تمّوز/يونيو ٢٠١٤، متوافر على الرابط: http://www.ahewar.org/news/s.news.asp?nid=1696586
- تقرير وزارة الخارجيّة الأميركيّة، International Religious Report 2006، ١٥ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٦ الأردن، http://www. State.gov/g/drl/rls/irf/2006/71424.htm
- جديع دواره، «سيريانيوز تفتح ملفّ الزواج المختلط في سوريا»، سيريانيوز، ١٥ تشرين الأوّل/أكتوبر ٢٠٠٧، www.syria-news.com
- جو ستورك، هيومان رايتس ووتش، «المحكمة العربيّة الجديدة لحقوق الإنسان محكوم عليها بالفشل من البداية»، ٢٦ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٤.
- حوار مع الدكتور اللبنانيّ جورج قرم: وضعيّة المسلمين والمسيحيّين في العالم العربيّ، بقلم رحيل دندش، ١٦ كانون الثاني/يناير ٢٠١٤، منشور على موقع **مؤمنون بلا حدود**: http://mominoun.com
- حازم مبيضين، «المسيحيّون العرب.. إلى أين؟»، المدى، العدد ٢٧٠٥، ٢٠/١/٢٠١٣.
- حبيب موصللي، «مسيحيّو سوريا»، المعهد العالي للعلوم الدينيّة، بيروت، ١٩٩٧، منشور في **الشرق الأوسط المسيحيّ** (العدد الخاصّ)، المجلّد ٤٧، ص٣١٦-٣١٧.
- **الحوار المتمدّن**، العدد ٤٥٥٢، ٢٣ آب/أغسطس ٢٠١٤.
- المبادرة المصريّة للحقوق الشخصيّة، المصريون البهائيّون وسياسة الإلغاء، ٢٠٠٩، متوافر على الرابط التالي: http://eipr.org/report/2009/12/06/260/266
- راشد الغنوشي، «الإسلام والمواطنة»، ١٤ تموز/يوليو ٢٠١٠، منشور في: www.attajdid.info
- رزان توماني، «محكمة سورية تقرّر تبعيّة الأبناء لأشرف الوالدين دينًا!!»، موقع **الجمل**، ٢١ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٧، http://www.aljaml.com.
- رفعت بدر، المسيحيّون العرب والقوميّة العربيّة.. **الرأي الأردنيّة**، ٣٠/٤/٢٠١٠.
- زليخة أبو ريشة، «أكاذيب وتوجيهات خطيرة في الكتب المدرسيّة»، **الغد الأردنيّة**، ١٠ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥.
- سامي الديب، «الغرب على أبواب حرب أهليّة»، ژ.إ.

- سعد البشير، **حريّة الاعتقاد وممارسة الشعائر الدينية في التشريع الأردنيّ**، أطروحة دكتوراه، جامعة عمّان، ٢٠٠٦
- سعد الدين إبراهيم، «أين هو البرلمان من الطائفيّة في مصر»، مركز ابن خلدون، ٢٦ آب/أغسطس ٢٠٠٤، http://www.eicds.org
- «سعيد إسحق الذي حكم سورية ٢٤ ساعة»، **الحياة**، ٢١ كانون الأوّل/ ديسمبر ٢٠١٥، http://www.alhayat.com
- سلام كواكبي، «سلام كواكبي يكتب: أنقذوا المسيحيّة في سوريا»، **هنا صوتك**، ١٢ تشرين الأوّل/أكتوبر ٢٠١٥.
- «شهادة المسيحيّ لا تقبل أمام المحاكم الأردنيّة»، **شمس نيوز**، ١٥ آذار/مارس ٢٠١٥، متوافر على الرابط: www.shamsnews.net/news/get_news_det/1/10084.html
- صبري حسنين، «١٥٠ ألف مسيحيّ يهدّدون بالتحوّل عن الأرثوذكسيّة في مصر»، ١٣ آب/أغسطس ٢٠١١، www.elaph.com
- طلال سلمان، «الصحافة وأزمة الخطاب المسيحيّ المعاصر»، في: **مسيحيّو المشرق اليوم**، العدد الثاني عشر بعد المائة، آذار/مارس ٢٠١٣، ص١٠٣-١٠٧.
- عبدالله بوحبيب، «خطاب القيادات السياسيّة المسيحيّة في وقت الأزمات»، جريدة **الأخبار**، العدد ١٩٢١، ٢ شباط/فبراير ٢٠١٣.
- عزمي بشارة (إشراف)، «هل يصحّ الحديث عن ملفّ قبطيّ؟»، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، نيسان ٢٠١١.
- عطا الله حنّا: المسيحيّون العرب ليسوا أقليّات في أوطانهم ولا نطلب حماية من أحد»، **الخليج الإماراتيّة**، ١١/٣/٢٠١٢.
- عمرو الشوبكي، «الدستور المصريّ: مشاكل إجرائيّة وأزمة في الفحوى»، في: **الإصلاح الدستوريّ في المراحل الانتقاليّة، مبادرة الإصلاح العربيّ**، باريس، ٢٠١٤.
- غسّان مخيبر، «أقليّة تبحث عن موقع لها حيال النظام الطائفيّ اللبنانيّ: الوضع القانونيّ للبنانيّين غير المنتمين إلى الطوائف التاريخيّة المعترف بها ذات الأحوال الشخصيّة»، من دون تاريخ نشر، دراسة قابلة للتحميل عن الموقع www.ghassanmoukheiber.com

- فرج إسماعيل، «العائدون للمسيحيّة في مصر يخشون القتل بسبب بطاقات الهويّة»، ١٣ شباط/ فبراير ٢٠٠٨، **العربيّة نت**.
- فهمي هويدي، «مخاوف الأقباط»، **السفير**، ٢٨ آب/أغسطس ٢٠١٢.
- كلير شكر، «النزف المسيحيّ من تركيا إلى مصر: هل عاد زمن الذميّة؟»، جريدة **السفير**، ٢٠ شباط/فبراير ٢٠١٢.
- مجلّة **معلومات**، «الأقليّات بين المواطنة والولاءات»، العدد السادس بعد المائة، أيلول/ سبتمبر ٢٠١٢.
- «المجلس الأعلى للقضاء المصريّ يوافق على تعيين قاضيّات في رئاسة المحاكم»، **المفكرة القانونيّة**، ٢٦ شباط/فبراير 2015.
- محمّد أمين الميداني، «هيئة دائمة مستقلّة لحقوق الانسان في منظّمة التعاون الإسلاميّ: هيئة لتشجيع حقوق الإنسان أم لحمايتها؟»، موقع **مساواة**، السعوديّة، تمّوز/ يوليو ٢٠١١.
- محمّد حميدة، «قلق دوليّ على أثر تهديد قاضٍ لسيّدة اعتنقت المسيحيّة بالقتل»، منشورات إيلاف، ٢ شباط / فبراير ٢٠٠٩، www.elaph.com
- محمود الزيباوي، «العهدة الذمّية الجديدة»، **جريدة النهار**، ٨ آذار/ مارس ٢٠١٤، http://newspaper.annahar.com
- المرصد السوريّ: «داعش» يوقّع «عقد الذمّة» مع مسيحيّين بمدينة القريتين.. ويلزمهم بدفع «الجزية»، **المرصد السوريّ لحقوق الانسان**، ٤ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٥، http://www.syriahr.com
- «المسوّدة النهائيّة لدستور مصر ونتائج التصويت على الموادّ»، **العربيّة نت**، ٢ كانون الأوّل/ ديسمبر ٢٠١٣، http://www.alarabiya.net
- مشروع قانون «جبرائيل للتبنّي» يثير السجال في مصر»، **العربيّة نت**، ٢٩ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٩٩، متوافر على الرابط: http://www.alarabiya.net/articles/2009/11/29/92716.html
- موقع **كلّنا شركاء**، «فرض الخدمة العسكريّة على رجال الدين المسيحيّ في سوريا»، ١٥ آذار/مارس ٢٠٠٨، http://www.all4syria
- نائل جرجس، «إصلاحات النظام السوريّ»، مجموعة مقالات، **المفكرة القانونيّة**، بيروت، http://www.legal-agenda.com/search.php?keyword=%D9%86

%D8%A7%D8%A6%D9%84+%D8%AC%D8%B1%D8%AC%D8
%B3&lang=en

- نائل جرجس، «الطوارئ تحت غطاء مكافحة الإرهاب في سورية: الانتقال من محكمة أمن الدولة العليا إلى محكمة قضايا الإرهاب»، مجلّة **المفكّرة القانونيّة**، العدد الثاني عشر، كانون الأوّل/ ديسمبر ٢٠١٣.
- ياسمين فاروق، «صنع دستور الثورة المصرية بين العقد الاجتماعيّ والتعاقد السياسيّ»، في: **الإصلاح الدستوريّ في المراحل الانتقاليّة، مبادرة الإصلاح العربيّ**، باريس، ٢٠١٤.

ثانيًا - باللغات الأجنبيّة

1 – Documents de l'ONU

A – Assemblée générale

- Assemblée du Millénaire, 55^{e} session, résolution A/54/2000, septembre 2000.
- Comptes rendus analytiques des Séances plénières 183, 3^{e} session, Questions sociales, humanitaires et culturelles, Troisième Commission, 1948.
- Convention sur le consentement au mariage, l'âge minimum du mariage et l'enregistrement des mariages, résolution 1763 A (XVII), 7 novembre 1962.
- Déclaration des droits de l'enfant, résolution 1386(XIV), 20 novembre 1959.
- Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques, résolution 47/135, 18 décembre 1992.
- Déclaration et du Programme d'action de Vienne, A/CONF.157/23, 12 juillet 1993.
- Déclaration Universelle des droits de l'homme, résolution 217 A (III), 10 décembre 1948.
- Protocole facultatif se rapportant au Pacte international relatif aux droits civils et politiques, résolution 2200 A (XXI), 16 décembre 1966.
- Rapport de la commission d'enquête internationale indépendante sur la République arabe syrienne, A/HRC/S-17/2/Add.1, 23 novembre 2011, 40 p.
- Résolution sur la coopération entre l'Organisation des Nations Unies et la

Ligue des États arabes, A/RES/47/12, 4 mars 1993.
- Résolution établissant le Conseil des droits de l'homme, A/RES/60/251, 3 avril 2006.

B – Comités des droits de l'homme

- Comité des droits de l'enfant, Observation sur les Mesures d'application générale de la Convention relative aux droits de l'enfant (art. 4, 42 et 44, paragraphe 6), CRC/GC/2003/5, 27 novembre 2003.
- Comité des droits de l'enfant, Observations finales, Jordanie, CRC/C/JOR/CO/3, 1^{er} novembre 2006.
- Comité des droits de l'homme, Civil and political rights, including the question of religious intolerance, sixty-second session, 27 March 2006, E/CN.4/2006/5/add.1.
- Comité des droits de l'homme, Observation générale 18, Principe d'égalité, Compilation des commentaires généraux et Recommandations générales adoptées par les organes des traites, Doc. HRI\GEN\1\Rev.1, 1994.
- Comité des droits de l'homme, Observation générale n°23, Article 27: Protection des minorités, Compilation des commentaires généraux et Recommandations générales adoptées par les organes des traites, HRI\GEN\1\Rev.1, 1994.
- Comité des droits de l'homme, Observation générale n°24 (52) sur les questions touchant les réserves formulées au moment de la ratification du Pacte ou des protocoles facultatifs, CCPR/C/21/Rev.1/Add.
- Comité des droits de l'homme, Observation générale n° 24 (52) sur les questions touchant les réserves, CCPR/C/21/Rev.1/Add., 1994.
- Comité des droits de l'homme, Observations finales, Jordanie, CCPR/C/JOR/CO/4, 18 novembre 2010.
- Comité des droits de l'homme, Observations finales, République arabe syrienne, 2308^{e} séance, CCPR/C/SR.2308, 28 juillet 2005.
- Comité des droits de l'homme, Observations finales, République arabe syrienne, CCPR/CO/71/SYR, 24 avril 2001.
- Comité des droits de l'homme, Observations finales, République arabe syrienne, CCPR/CO/84/SYR, 9 août 2005.
- Comité des droits de l'homme, quarante-huitième session, Observation générale, n°22 relatif à l'article 18 du PIDCP, 1993.
- Comité des droits économiques, sociaux et culturels, Observation générale n° 9, E/C.12/1998/24, 28 décembre 1998.
- Comité des droits économiques, sociaux et culturels, Observations finales République arabe syrienne, E/C.12/1/Add.63, 24 septembre 2001.

- Comité pour l'élimination de la discrimination raciale, rapport périodique présenté par l'Égypte, CERD/C/384/Add.3, 11 avril 2001.
- Rapport annulé au Comité des droits de l'homme, Jordanie, CCPR/C/76/Add.1, 18 janvier 1993.
- Rapport initial au Comité des droits de l'enfant, Jordanie, CRC/C/8/Add.4, 26 novembre 1993.
- Rapport initial au Comité des droits de l'enfant, Liban, CRC/C/8/Add.23, 3 février 1995.
- Rapport initial au Comité des droits de l'enfant, République arabe syrienne, CRC/C/28/Add.2, 14 février 1996.
- Rapport périodique au Comité des droits de l'enfant, Jordanie, CRC/C/70/Add.4, 17 septembre 1999.
- Rapport périodique au Comité des droits de l'enfant, République arabe syrienne, CRC/C/93/Add.2, 18 octobre 2002.
- Rapport périodique au Comité des droits de l'enfant, Égypte, CRC/C/65/Add.9, 11 novembre 1999.
- Rapport périodique au Comité pour l'élimination de la discrimination raciale, Égypte, CERD/C/384/Add.3, 11 avril 2001.
- Troisième rapport au Comité des droits de l'homme, Jordanie, CCPR/C/76/Add.1, 18 janvier 1993.
- Troisième rapport périodique au Comité des droits de l'enfant, Jordanie, CRC/C/JOR/3, 2 mars 2006.
- Troisième rapport périodique au Comité des droits de l'enfant, Liban, CRC/C/129/Add.7, 25 octobre 2005.

C – Commission et Conseil des droits de l'homme

- Commission des droits de l'homme, Par Amor Abdelfattah, Rapport spécial sur la liberté de religion ou de conviction, E/CN.4/1997/91, 30 décembre 1996.
- Commission des droits de l'homme, Rapport du Haut-Commissaire sur la situation concernant les minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques, s'agissant notamment de la prévention des conflits, E/CN.4/2003/87, 28 février 2003.
- Commission des droits de l'homme, Élimination de toutes les formes d'intolérance religieuse, résolution 2003/54, E/CN.4/2003/L.11/Add.5, 24 avril 2003.
- Commission on Human Rights, Civil and Political Rights, Including Religious Intolerance, Report submitted by Amor Abdelfattah, E/CN.4/1999/58, 11 January 1999.

- Commission on Human Rights, Civil and Political Rights, Including the Question of Religious Intolerance, Report submitted by Amor Abdelfattah, E/CN.4/2003/66, 9 January 2003.
- Commission on Human Rights, Civil and Political Rights, Including the Question of Religious Intolerance, Report submitted by Amor Abdelfattah, E/CN.4/2003/66, 9 January 2003.
- Commission on Human Rights, Elimination of all forms of religious intolerance, Report submitted by Asma Jahangir, A/59/366, 16 September 2004.
- Commission on Human Rights, Implementation of the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief, Report submitted by Amor Abdelfattah, E/CN.4/1995/91, 22 De1994.
- Commission on Human Rights, Implementation of the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief, Report submitted by Amor Abdelfattah, E/CN.4/1996/95, 15 De1995.
- Commission on Human Rights, Implementation of the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief, Report submitted by Angelo Vidal, E/CN.4/1993/62, 6 January 1993.
- Commission on Human Rights, Implementation of the Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief, by Amor Abdelfattah, E/CN.4/1997/91, 30 December 1996.
- Commission on Human Rights, Report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief, by Asma Jahangir,A/60/399, 2005.
- Commission on Human Rights, Report of the Special Rapporteur on religious intolerance by Asma Jahangir, E/CN.4/2005/61, 20 December 2004.
- Conseil des droits de l'homme, Élimination de toutes les formes d'intolérance religieuse, Rapport présenté par Asma Jahangir, A/65/207, 29 juillet 2010.
- Human Rights Council, Elimination of all forms of religious intolerance, Report submitted by Asma Jahangir, A/62/280, 20 August 2007.
- Human Rights Council, Elimination of all forms of religious intolerance, Report submitted by Asma Jahangir, A/63/161, 22 July 2008.
- Human Rights Council, Implementation of General Assembly Resolution 60/251 of 15 march 2006 entitled «Human Rights Council», Report

submitted by Asma Jahangir, A/HRC/2/3, 20 September 2006.
- Human Rights Council, Promotion and protection of all human rights, civil, political economic, social and cultural rights, including the right to development, Report submitted by Asma Jahangir, A/HRC/10/8, 6 January 2000.
- La Sous-commission de la lutte contre la discrimination et de la protection des minorités, rapport spécial présenté par Francesco Capotorti à UN.doc E/CN.4/52, E/CN.4/Sub.2/38, 1977.
- Report of the Fact-Finding Mission on Syria pursuant to Human Rights Council resolution S-16/1, June 2011, 22 p.

2 – Autres rapports et études

- ALDEEB Sami, *Le changement de religion en Égypte*, Centre de droit arabe et musulman, 2010, 45 p.
  — Département d'État américain, *2010 Report on International Religious Freedom*, 17 novembre 2010.
  — U.S. Commission on International Religious Freedom, *Annual Report*, May 2, 2008, 338 p.
  — Département d'État américain, *2008 Report on International Religious Freedom*, September 2008.
  — U.S. Commission on International Religious Freedom, *Annual Report*, May 2, 2007, 256 p.
  — Département d'État américain, *Rapport 2007 du département d'État sur la liberté religieuse, 21 septembre 2007.*
- IBRAHIM Saad Eddin, «The Copts of Egypt», *Report for Minority Rights Group International*, 1996, 28 p.
- ORBÀN DE LENGYELFALVAJ. G. et K.ORBÀN DE LENGYELFALVA, Aid to the Church in Need, *Violence Against Christians in the Year 2003*, éd., 2004.
  — Center for Religious Freedom, Freedom House, Washington, *Egypt's Endangered Christians*, 1999.
- ZAKI Moheb, Ibn Khaldun Center for Development Studies, *Civil Society and Democratization in the Arab World, Annual Report* 2007, 218 p.
  — U.S. Commission on International Religious Freedom, *Annual Report*, May 3, 2006, 239 p.
  — Département d'État américain, *International Religious Freedom Report 2006*, 15 septembre 2006.
  — U.S. Commission on International Religious Freedom, *Annual Report*,

May 2, 2005, 182 p.
  — The Maranatha Community, *Persecution of Christians today : the price of the faith*, July 2005.
  — Ibn Khaldun Center for Development Studies, *Civil Society and Democratization in the Arab World, Annual Report 2004*, 218 p.
  — U.S. Commission on International Religious Freedom, *Annual Report*, May 3, 2004, 109 p.

3 – Ouvrages

- ABDERRAZAK Moulay Rachid, *Les droits de l'enfant dans les conventions internationales et les solutions retenues dans les pays arabo-musulmans*, Recueil des cours/Académie de droit international de La Haye, 1997, 411 p.
- ALDEEB Sami, *Avenir des Musulmans en Occident*, The Book Edition, Lille, 2009, 193 p.
  — *Discriminations contre les non-juifs tant chrétiens que musulmans en Israël*, Pax Christi, Lausanne, Pâques 1992, 36 p.
  — *Introduction à la société musulmane : fondements, sources et principes*, Eyrolles, Paris, 2005, 461 p.
  — *Le Coran al-Qurān al-karīm : texte arabe et traduction française par ordre chronologique selon l'Azhar avec renvoi aux variantes, aux abrogations et aux écrits juifs et chrétiens*, éd. de l'Aire, 2008, 579 p.
  — *Les musulmans face aux droits de l'homme : religion & droit & politique, étude et documents*, Verlag Dr. Dieter Winkler, P.O.Box, 102665, D-44726 Bochum, 1994, 610 p.
  — *Non-Musulmans en Pays d'Islam, cas de l'égypte*, The book edition, Lille, 2009, 443 p.
  — *Projets de constitutions et droits de l'homme islamiques*, Éditions de Paris, Paris, 2008, 271 p.
- ANDRÉ-VINCENT Ph.-I., *La liberté religieuse droit fondamental*, éd., Téqui, Paris, 1976, 256 p.
- AN-NA'IM Abdullahi A., *Islamic family law : A global resource book*, Zed books Ltd, London, 2002, 384 p.
- ANTON ODEH Issa, *Les minorités chrétiennes de Palestine à travers les siècles : étude historico-juridique et développement moderne international*, Francis Printing Press, Jérusalem, 1976, 363 p.
- ARBOIT Gérald, *Le Saint-Siège et le nouvel ordre au Moyen-Orient : de la guerre du Golfe à la reconnaissance diplomatique d'Israël,* L'Harmattan, Paris, 1996, 222 p.

- ASCHA Ghassan, *Mariage, polygamie et répudiation en Islam : justifications des auteurs arabo-musulmans contemporains*, L'Harmattan, Paris, 1998, 238 p.
- BARTOLOMEI DE LA CRUZ Hector, *L'organisation internationale du travail*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997, 127 p.
- BAUDEROT Jean, *Pluralisme et minorités religieuses*, L'Harmattan, Paris, 1993, 159 p.
- BENOIT-ROHMER Florence, *Les minorités, quels droits ? : étude de la Convention cadre pour la protection des minorités nationales*, éd., Conseil de l'Europe, Strasbourg, 1999, 175 p.
- BOEGLIN Jean-Georges, *Les droits de l'homme chez Jean-Paul II*, Salvator, Paris, 2000, 207 p.
- BOGALSKA-MARTIN Ewa (sous dir.), *Victimes du présent, victimes du passé : vers la sociologie des victimes*, L'Harmattan, Paris, 2004, 275 p.
- BOKATOLA Isse Omanga, *L'Organisation des Nations Unies et la protection des minorités*, Bruylant, Bruxelles, 1992, 291 p.
- BOSSUYT Marc, *Guide to the «travaux préparatoires» of the International Coveon Civil and Political Rights*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, Netherlands, 1987, 824 p.
- BOTIVEAU Bernard, *Loi islamique et droit dans les sociétés arabes. Mutations des systèmes juridiques du Moyen-Orient,* Karthala/IREMAM, Paris 1993, 379 p.
- BOUZIRI Nejib, *La protection des droits civils et politiques par l'O.N.U., L'œuvre du comité des droits de l'homme,* L'Harmattan, Paris, 2003, 606 p.
- BREMS Eva, *Article 14 : the right to freedom of thought, conscience and religion,* Martinus Nijhoff Publishers, Pays-Bas, 2006, 39 p.
- CADIOT Jean-Michel, *Les chrétiens d'Orient, vitalité, souffrances, avenir*, Salvator, Paris, 2010, 334 p.
- CANNUYER Christian, *L'Égypte copte : les chrétiens du Nil,* Découvertes Gallimard/institut du monde arabe, Italie, 2000, 144 p.
- CHABRY Laurent et CHABRY Annie, *Politique et minorités au Proche-Orient :* Les raisons d'une explosion, Maisonneuve& Larose, Paris, 1984, 360 p.
- CHARAFFEDDINE Fahima, *Culture et idéologie dans le monde arabe*, L'Harmattan, Paris, 1994, 244 p.
- CHARFI Mohamed, *Islam et liberté : le malentendu historique*, A. Michel Paris, 1999, 272 p.

- CHEHATA Chafik, *Droit musulman, application au Proche-Orient*, Dalloz, Paris, 1970, 201 p.
- CHIBOUT Mohand, *Le rôle du conseil de l'Europe dans la protection des minoriés nationales*, Presses universitaires du Septentrion, 1999, 384 p.
- COOK Michael, Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective, Princeton, Hardcover, 2014, p. 163.
- CORBON Jean, *L'Église des Arabes,* cerf, Paris, 1977, 247 p.
- DAOUALIBI Marouf, *La jurisprudence dans le droit islamique*, G. P. Maisonneuve, Paris, 1941, 157 p.
- DE LA CHAPELLE Philippe, *La déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicisme*, Librairie générale de droit et de jurisprudence, Paris, 1967, 490 p.
- DE PLANHOL Xavier, *Minorités en Islam. Géographie politique et sociale*, Flammarion, coll. Géographies, 1997, 409 p.
- DE SZ'ASZY Étienne, *Droit international privé comparé : traité de législation comparé avec référence spécial au droit égyptien et musulman, F. E. Noury & fils,* Le Caire, 1940, p. 594.
- DE WAÊL Henri, *Le droit musulman : nature et évolution*, Centre des hautes études sur l'Afrique et l'Asie modernes, Paris, 1989, 120 p.
- DELPÉRÉE Francis et TROCSANYI Lásló (sous dir.), *L'unité et la diversité de l'Europe : les droits des minorités : les exemples belge et hongrois*, Bruylant, Bruxelles, 2003, 207 p.
- DERRIENIC Jean-Pierre, *Le Moyen-Orient au XX^{e} siècle*, A. Colin, Paris, 1980, 282 p.
- DRESSLER Wanda, *Le second printemps des nations : sur les ruines d'un empire, questions nationales et minoritaires en Pologne (Haute-Silésie, Biélorussie polonaise), Estonie, Moldavie, Kazakhstan*, Bruylant, Bruxelles, 1999, 458 p.
- DU BOURGUET Pierre, *Les coptes*, Que sais-je, Presses universitaires de France, Paris, 1998, 128 p.
- DUCELLIER Alain, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge VII^{e}-XV^{e} siècle,* Armand colin, Paris, 1996, 500 p.
- EDDÉ Anne-Marie, MICHEAU Françoise et PICARD Christophe, *Communautés chrétiennes en Pays d'Islam du début du VII^{e} siècle au milieu du XI^{e} siècle*, SEDES, France, 1997, 242 p.
- ELTAYEBS. M. Mohamed, *A Human rights approach to combating religious*

persecution: cases from Pakistan, Saudi Arabia and Sudan, Intersentia Antwerpen, Groningen, Oxford, 2001, 248 p.

- FATTAL Antoine, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam,* Dar al-Machreq, 2e éd, Beyrouth, 1995, 394 p.
- FELLER Dina Charif, *La garde Hadanah en droit musulman et dans les droits égyptien, syrien et tunisien*, Librairie Droz, Genève, 1996, 301 p.
- FENETA., KOUBI G., SCHULTE-TENCKHOFF I., *Le droit et les minorités : analyse et textes*, Bruxelles, Bruylant, 2e édition, 2000, 661 p.
- FERJANI Mohamed-Chérif, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme : un siècle de débat sans cesse reporté au sein de la pensée arabe contemporaine*, L'Harmattan, Paris, 1991, 397 p.
- GANNAGÉ Pierre, *Le pluralisme : droit libanais et droits proche-orientaux*, Beyrouth, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2001, 400 p.
- GEORGES Naël, Le droit des minorités. Le cas des chrétiens en Orient arabe [préface de Joseph Yacoub], *PUAM*, Aix-Marseille, 2012, 481 p.
- GHEBALI Victor-Yves, *L'Organisation internationale du travail*, Georg, Genève, v. 3, 1987, 332 p.
- HAYEK Michel, *Une Minorité chrétienne : les Maronites au Liban,* Centre d'information et de documentation sur le Moyen-Orient, Genève, 1977, 31 p.
- HEYBERGER Bernard, (sous dir.), *Chrétiens du monde arabe : un archipel en terre d'Islam*, Éd. Autrement, Paris, 2003, 272 p.
  — *Les chrétiens au Proche-Orient : De la compassion à la compréhension*, Payot, Paris, 2013, 160 p.
  — *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique,* École Française de Rome palais Farnèse, Roma, 1994, 670 p.
  — *L'Islam des marges – Mission chrétienne et espaces périphériques du monde musulman, XVIe – XXe siècles*, Karthala, Paris, 2011, 288 p.
- IBRAHIM Vivian, *The Copts of Egypt: challenges of modernisation and identity*, Tauris Academic Studies, London, 2011, 288 p.
- IRANI George Émile, *Le Saint-Siège et le conflit du Proche-Orient*, Desclée De Brouwer, Paris, 1991, 186 p.
- KHOURI Norma, *Pour l'honneur de Dalia*, JC Lattès, France, 2003, 256 p.
- KOVACS Peter, *La protection internationale des minorités nationales aux alentours du millénaire*, A. Pedone, Paris, 2005, 95 p.
- KYMLICKA Will, *Multicultural citizenship : a liberal theory of minority*

rights, Clarendon Press, Oxford, 1998, 280 p.

- LANGLAUDE Sylvie, *The Right of the Child to Religious Freedom in International Law*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden & Boston, 2007, 292 p.
- LAURENT Annie, *Les chrétiens d'Orient vont-ils disparaître ? Entre souffrance et espérance*, Salvator, Paris, 2008, 207 p.
- MASRIYAY., *Une minorité chrétienne : les Coptes en Égypte*, Centre d'information et de documentation sur le Moyen-Orient, Genève, 1973, 16 p.
- MEUNIER Guillemette, *L'application de la Convention des Nations Unies relative aux droits de l'enfant dans le droit interne des États parties*, L'Harmattan, Paris, 2002, 254 p.
- MILLIOT Louis et BLANC François-Paul, *Introduction à l'étude du droit musulman, Paris, Dalloz, 2e édition, 2001, 669 p.*
- MINASSIAN Taline Ter, *Colporteurs du komintern : L'Union soviétique et les minorités au Moyen-Orient*, Presse de sciences po, Paris, 1997, 553 p.
- MINNERATH Roland, *Le droit de l'église à la liberté ; du syllabus à Vatican II*, Beauchesne, Paris, 1982, 214 p.
- MORDECHAI Nisan, *Minorities in the Middle East : a history of struggle and self-expression*, Jefferson, N.C: McFarland & Company, 1991, 300 p.
- MOUBARAK Camille, *La question des minorités*, éd., Al-Hakima presses Beyrouth, Beyrouth, 2002, 687 p.
- NEIRYNCK Jacques et RAMADAN Tariq, *Peut-on vivre avec l'islam ?*, Favre, Lausanne, 1999, 239 p.
- NICOLAU Michel, *Les traités des minorités envisagés spécialement au point de vue des minorités religieuses*, Paris, J. Gamber, 1930, 159 p.
- OUJIBOU Saïd, *Fier d'être arabe et chrétien*, éd., Première partie, Paris, 2010, 128 p.
- PENTASSUGLIA Gaetano, *Minorité en droit international*, éd., Conseil de l'Europe, Strasbourg, 2004, 327 p.
- PICHON Frédéric, *Voyage chez les chrétiens d'Orient*, Presses de la Renaissance, Paris, 2006, 225 p.
- PLASSERAUD Yves, *Les minorités*, Montchrestien, Paris, 1998, 160 p.
- RANJEVA Raymond, *Les organisations non gouvernementales et la mise en œuvre du droit international, Recueil des cours/Académie de droit international de La Haye, 1999, 410 p.*

- REHMAN Javaid et BREAU Suzan (sous dir.), *Religion, Human Rights and International Law : A critical examination of Islamic state practices*, Martinus Nijhoff Publishers, Boston, 2007, 574 p.
- ROBERT Jaques, *La liberté religieuse et le régime des cultes*, Puf, Paris, 1977, 168 p.
- ROUGET Didier, *Le guide de la protection internationale des droits de l'homme, Édition de la pensée sauvage, France, 2000, 382 p.*
- ROULAND Norbert (sous dir.), *Droit des minorités et des peuples autochtones*, Puf, Paris, 1996, 584 p.
- ROUSSO-LENOIR Fabienne, *Minorités et droits de l'homme : l'Europe et son double*, Bruylant, Bruxelles, 1994, 199 p.
- SCHULTE-TENCKHOF Isabelle, *La question des peuples autochtones*, Bruylant, Bruxelles, 1997, 235 p.
- SCIOTTI-LAM Claudia, *L'applicabilité des traités internationaux relatifs aux droits de l'homme en droit interne*, Bruxelles, Bruylant, 2004, 704 p.
- SCOTT Rachel M., *The challenge of political Islam : non-Muslims and the Egyptian state*, Stanford University Press, Stanford, 2010, 277 p.
- SIEGHART Paul, *The international law of human rights*, Clarendon press, Oxford, 1983, 569 p.
- SIMON Michel, *Les Droits de l'homme : guide d'information et de réflexion*, Chronique Sociale, 2ème éd., Lyon, 1985, 177 p.
- THORNBERRY Patrick, *International law and the rights of minorities*, Clarendon press, Oxford, 1992, 452 p.
- VALOGNES Jean-Pierre, *Vie et mort des chrétiens d'Orient ; Des origines à nos jours*, Fayard, Paris, 1994, 976 p.
- VERDOODT Albert, *Naissance et signification de la Déclaration universelle des droits de l'homme, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1964, pp. 80-81.*
- YACOUB Joseph, *Au-delà des minorités*, éd., De l'Atelier, Paris, 2000, 234 p.
  — *Babylone chrétienne. Géopolitique de l'église de Mésopotamie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1996, 335 p.
  — *Les Assyro-Chaldéens, un peuple oublié de l'histoire*, Groupement pour les droits des minorités, Paris, 1988, 75 p.
  — *Les droits de l'homme sont-ils exportables ? Géopolitique d'un universalisme*, éd., Ellipses Marketing, Paris, 2004, 223 p.
  — *Les minorités dans le monde : Faits et analyses*, Desclée de Brouwer,

Paris, 1998, 923 p.
  — *Les minorités. Quelle protection ?*, Desclée de Brouwer, Paris, 1995, 400 p.
  — *Les réfugiés assyro-Chaldéens de Turquie*, CEDRI, Forcalquier, 1986, 32 p.
  — *Menaces sur les chrétiens d'Irak. Au pape Jean-Paul II ami sûr et solide du peuple irakien*, CLD, Chambray-les-Tours, 2003, 200 p.
  — *Réécrire la Déclaration universelle des droits de l'homme*, Desclée de Brouwer, Paris, coll. «Provocation», 1998, 108 p.
- YE'OR Bat, *Les chrétientés d'Orient entre jihâd et dhimmitude*, Cerf, Paris, 1999, 529 p.
- ZAKI Magdi Sami, *Histoire des coptes d'Égypte*, éd., de Paris, 2005. 991 p.

4 – Thèses et mémoires

- AFIFI Abdelrahman, *Monde arabe et droits de l'homme : vers l'émergence d'un système régional de protection des droits de l'homme*, thèse de droit, Université Aix-Marseille – Paul Cézanne, 2004, 658 p.
- AGIUS Vincent, *Minorité chrétienne et politique en Syrie,* mémoire DEA, IEP Bordeaux, 2003, 123 p.
- AL-MIDANI Mohammed Amin, *Les apports islamiques au développement du droit international des droits de l'homme,* thèse de droit, Université de Strasbourg III, 1987, p 499.
- AWAD Hicham, *L'appréhension judiciaire des questions familiales dans un système multi-confessionnel (approche comparative des droits Syrien, Libanais, Jordanien et Egyptien),* thèse de droit, Université Bordeaux I, 1992, 270 p.
  — *Parenté et héritage en droit français et en droit syrien*, mémoire DEA droit, Bordeaux I, 1986, 180 p.
- BARSOUM Gamil, *Le contrat de mariage entre chrétiens égyptiens*, thèse de droit, Université Paris II, 1982.
- BERNARD-MAUGIRON Nathalie, *La haute cour constitutionnelle égyptienne et la protection des droits fondamentaux*, thèse de doit, Université Paris X, 1999, 412 p.
- BOUVIER Anne, *Le rôle des organisations non-gouvernementales à la sous-commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités à travers quelques exemples*, mémoire DEA, Grenoble II, sep 1992, 176 p.
- CAMARA Hadyetou Demba, *L'Organisation de la coopération islamique :*

une organisation original de coopération, thèse de droit, Paris XI, 1998, 470 p.

- FITIAN Bushra-Rizk, *Le Statut personnel applicable aux égyptiens non-musulmans en cas d'unité ou de disparité de culte,* thèse de droit, Paris II, 1972, 220 p.
- HERMANN Peggy, *L'existence d'une conception des droits de l'homme propre aux états musulmans,* mémoire de DEA, Montpellier I, 2008, 98 p.
- JAVID Mohammad Javad, *Droit naturel et droit divin comme fondements de la légitimité politique : une étude comparative du Christianisme et de l'Islam*, thèse de droit, Université de Toulouse I – Sciences sociales, 2005, 629 p.
- LE TIRILLY Sylvie, *Les minorités en Europe*, thèse de droit, Grenoble II, 1997, 455 p.
- LUCIEN-BRUN Jean, *Le problème des minorités devant le droit international,* thèse de droit, Université de Lyon, 1923, 222 p.
- MATARANGAS Viron, *La Protection des minorités dans le droit international contemporain*, thèse en droit, Paris II, 1980, 1201 p.
- NAJM Camille, *Les minorités chrétiennes du Proche-Orient arabe : Présence et défis*, mémoire de diplôme en science politique, Université de Genève-faculté S.E.S, 2000, 140 p.
- PAX Emmanuelle, *Les Chrétiens de Damas : la crise identitaire de la minorité chrétienne*, mémoire DEA, IEP Grenoble, 1998, 194 p.
- RAPPY Marie, *Reflet d'une minorité ou d'une élite : représentations du français et stratégies de la francophonie en Syrie,* mémoire DEA science politique, IEP Aix-en-Provence, 1997, 99 p.
- SERRE Perrine, *L'élargissement de l'UE et la question des minorités nationales : le pari du pacte de stabilité en Europe*, mémoire DEA science politique, IEP Grenoble, 2001, 147 p.
- TARAKI Osman, *La protection des principes des droits de l'homme dans les constitutions modernes du Proche-Orient,* Thèse de droit, Université de Lyon II, 1971, 221 p.
- WAKAF Maha, *Le statut juridique de la femme en Syrie à l'époque contemporaine*, thèse de droit, Grenoble II, 2007, 307 p.

5 – Contribution à des ouvrages collectifs

- ABDELHAMID Hassan, «Droits de l'homme, droits des minorités. La contradiction des deux logiques», *in Minorités, Culture et droits fondamen-*

taux, L'Harmattan, Paris, 2001, pp. 53-74.

- ALDEEB Sami, «Les Droits de l'homme et le défi islamiste: Diagnostic et remèdes», in *Mélanges en l'honneur de Mohamed Charfi*, Centre de publication universitaire, Tunis, 2001, pp. 305-340.
- AL-HAKIM Jacques, «Syrie: constitution de la République arabe syrienne», in *Recueil des Constitutions des Payes Arabes*, Bruxelles, Bruylant, 2000, pp. 203-208.
- AL-MIDANI Mohammed Amin, «La Déclaration universelle des droits de l'homme et le droit musulman», in *Lectures contemporaines du droit islamique*, Presses universitaires de Strasbourg, 2004, pp. 154-186.
  — «L'Organisation de la coopération islamique et les droits de l'homme», in *Turkish Yearbook of Human Rights*, vol. 16, 1994, pp. 73-86.
- AMOR Abdelfattah, «La place de l'Islam dans les constitutions des États arabes; modèle théorique et réalité juridique», *in Islam et droits de l'homme,* Economica, Paris, 1994, pp. 13-27.
- AUDEOUD Catherine, «L'apport de la pensée chrétienne: entre nouveauté et paradoxe», in *Enjeux et perspectives des droits de l'homme,* Tome I, L'Harmattan, Paris, 2003, pp. 75-84.
- BABADJI Ramdane et HENRY Jean-Robert, «Universalisation et identités juridiques: les droits de l'homme et le monde arabe», in *L'État de droit dans le monde arabe*, Paris, CNRS éd, 1997, pp. 75-92.
- BATAILLE Philippe, «Racisme populaire et relais institutionnels, discrimination systématique et indirecte», in *Lutter contre les discriminations*, La découverte, Paris, 2003, pp. 69-85.
- BEN ACHOURYadh, «Conclusions générales», in *Les constitutions des pays arabes*, colloque de Beyrouth, Bruylant, Bruxelles, 1999, pp. 307-324.
  — «Islam et droits de l'homme», in *Enjeux et perspectives des droits de l'homme*, L'Harmattan, Paris, Tome I, 2003, pp. 113-130.
  — «L'articulation du droit musulman et du droit étatique dans le monde Arabe actuel», in *Lectures contemporaines du droit islamique*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004, pp. 101-120.
  — «Ummah islamique et droits des minorités», in *Minorités, Culture et droits fondamentaux*, L'Harmattan, Paris, 2001, pp. 26-52.
- BEN NÉFISSA Sarah, «ONG et gouvernance dans le monde arabe: l'enjeu démocratique», *in ONG et gouvernance dans le monde arabe*, le Caire, CEDEJ, Paris, Karthala, 2004, pp. 11-26.
- BOKATOLA Isse Omanga, «Le statut des minorités au sein de l'ONU», in

Nouvelles formes de discrimination, A. Pedone, Paris, 1995, pp. 245-256.

- BOUSSUYT Marc, «La définition du concept de «minorités» en droit international», in *L'unité et la diversité de l'Europe les droits des minorités les exemples belges et hongrois*, Bruylant, Bruxelles, 2003, pp. 21-35.
- BOUSTANY Katia, «Minorités et organisation institutionnelle au Liban: architecture de l'État et dispositifs juridiques», in *Minorités et organisation de l'État*, Bruylant, Bruxelles, 1998, pp. 389-411.
- BREDIMAS Antonis, «Les mesures spéciales en faveur des minorités», in *Nouvelles formes de discrimination, A. Pedone, Paris, 1995, pp. 285-294.*
- BRUHACS Jànos, «La protection des droits des minorités au niveau multilatéral», in *L'unité et la diversité de l'Europe les droits des minorités les exemples belges et hongrois*, Bruylant, Bruxelles, 2003, pp. 75-85.
- CHEMALY Richard, «Rapport de synthèse sur le thème Constitution et droit privé», in *Recueil des Constitutions des Payes Arabes*, Bruxelles, Bruylant, 2000, pp. 209-214.
- CHEVALLIER Jaques, «Lutte contre les discriminations et État-providence», in Lutter contre les discriminations, La découverte, Paris, 2003, pp. 38-54.
- CHEVALLIER Dominique, «L'Espoir Humaniste face à la violence», in *Political Islam: Amman Message as a Model*, Université Hachémite, Jordanie, 2007, pp. 95-101.
- COLLANGE Jean-François, «La liberté de croyance dans la pensée religieuse», in *La protection internationale de la liberté religieuse,* Bruylant, Bruxelles, 2002, pp. 1-13.
- DAHER Baria, «Panorama de l'administration confessionnelle à la veille de 1914 dans l'Empire ottoman», in *États, religions et liberté religieuse en méditerranée, histoire, actualité, perspectives*, Presses universitaires d'Aix-Marseille, Aix-Marseille, 2002, pp. 55-60.
- DAILLIER Patrick, «Les leçons contemporaines de l'expérience de l'entre-deux-guerres en matière de protection des minorités», in *Nationalité, Minorités et, succession d'états en Europe de l'Est*, Montchrestien, Paris, 1996, pp. 73-85.
- DECAUX Emmanuel, «Le contrôle international», in *Nationalité, Minorités et succession d'états en Europe de l'Est*, Montchrestien, Paris, 1996, pp. 115-138.
- DELPÉRÉE Francis, «Les modes classiques de protection des minorités»,

in *L'unité et la diversité de l'Europe les droits des minorités les exemples belges et hongrois*, Bruylant, Bruxelles, 2003, pp. 93-108.

- DENOEUX Guilain, «Promouvoir la démocratie et la gouvernance dans les pays arabes: les options stratégiques des bailleurs de fonds», in *ONG et gouvernance dans le monde arabe*, le Caire, CEDEJ, Paris, Karthala, 2004, pp. 81-112.
- DINSTEIN Yoram, «State sovereignty and the rights of minorities», in *Nouvelles formes de discrimination,* A. Pedone, Paris, 1995, pp. 217-227.
- DUPONT Anne-Laure, «Être un arabe moderne au temps de la «renaissance»: le témoignage de Juri Zaydan (1861-1914)», in *Chrétiens du monde arabe : un archipel en terre d'Islam*, Éd. Autrement, Paris, 2003, pp. 85-101.
- DUPRET Baudouin, «La *Chari'a* est la source de la législation: interprétations jurisprudentielles et théories juridiques», in *L'État de droit dans le monde arabe*, Paris: CNRS éd, 1997, pp. 125-142.
- EIDEA sbjørn, «General report and assessments», in *Nouvelles formes de discrimination*, A. Pedone, Paris, 1995, pp. 295-305.
  — «Minorities and indigenous peoples: equality and pluralism», in *Nouvelles formes de discrimination,* A. Pedone, Paris, 1995, pp. 229- 243.
- EL-KHAWAGA Dina, «Les services sociaux dispensés par l'église copte. De l'autonomisation socio-économique à l'affirmation politique», in *Exils et royaumes ; les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui*, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, Mayenne, 1994, pp. 189-212.
- EVANS Malcom, «The evolution of religious freedom in international law: present state and perspectives», in *La protection internationale de la liberté religieuses,* Bruylant, Bruxelles, 2002, pp. 15-56.
- FASSIN Éric, «Penser la discrimination positive», in *Lutter contre les discriminations,* La découverte, Paris, 2003, pp. 55-68.
- FENET Alain, «Chronologie», in *Le droit et les minorités*, Bruylant, Bruxelles, 1995, pp. 307-320.
- «Textes choisis», in *Le droit et les minorités*, Bruylant, Bruxelles, 1995, pp. 321-448.
- FLAUSS Jean-François, «La diffamation religieuse», in *La protection internationale de la liberté religieuse*, Bruylant, Bruxelles, 2002, pp. 273-300.
- GAHAM Hamid, «Tolérance et non-discrimination: Le rôle de l'ONU», in

Nouvelles formes de discrimination, A. Pedone, Paris, 1995, pp. 27-34.

- GANNAGÉ Pierre, «Le principe d'égalité et le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires», in *Mélanges en l'hommage à François Terré. L'avenir du droit*, Dalloz, Paris, 1999, pp. 431-440
- GLÈLÈ-AHANHANZO Maurice, «Article 76 de l'ONU», in *La charte de Nations Unies*, *Commentaire article par article*, Economica, 2e édition, Paris, 1991, pp. 1113-1127.
- GOYON Emmanuel, «Droit de l'homme et environnement: la position de l'Église catholique», in *Enjeux et perspectives des droits de l'homme,* Tome I, L'Harmattan, Paris, 2003, pp. 25-58.
- GROC Gérard, «La laïcité, un enjeu politique actuel de la Turquie», in *États, religions et liberté religieuse en méditerranée, histoire, actualité, perspectives*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-Marseille, 2002, pp. 217-241.
- GUYOMARCH Claude, «Assiout. Épicentre de la «sédition confessionnelle» en Égypte», in *Exils et royaumes ; les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui*, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, Mayenne, 1994, pp. 165-188.
- GUYON Gérard, «Sur quelques fondations de la pensée chrétienne des droits de l'homme (Ier – IIIe siècle)», in *Enjeux et perspectives des droits de l'homme*, L'Harmattan, Tome I, Paris, 2003, pp.61-74.
- HAMDAN Sulaiman, «La cohabitation civilisée et l'acceptation de l'autre dans l'islam», in *Political Islam : Amman Message as a Model*, Université hachémite, Jordanie, 2007, pp. 93-121.
- HERCZEGH Géza, «Aperçu des problèmes juridiques du droit des minorités», in *L'unité et la diversité de l'Europe les droits des minorités les exemples belges et hongrois*, Bruylant, Bruxelles, 2003, pp. 87-92.
- HERMASSI Med Elbaki, «De la théorie de l'État en Islam», in *Islam et droits de l'homme*, Economica, Paris, 1994, pp. 28-41.
- IBRAHIM Saad Eddin, «Future visions of the Arab Middle East», in *Security dialogue*, 27(4), déc. 1996, pp. 425-436.
- JOBLINS. J. Joseph, «La liberté religieuse selon le concile Vatican II», in *La liberté religieuse dans le monde : analyse doctrinale et politique*, Éditions Universitaires, Paris, 1991, pp. 55-71.
- KHAIR Antoine, «Positions juridiques contrastées des États Arabophones du bassin oriental», in *États, religions et liberté religieuse en méditerranée,*

histoire, actualité, perspectives, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-Marseille, 2002, pp. 207-215.

- KLUCKA Jann, «Étude comparative des ordres juridiques internes des pays membres du Conseil de l'Europe en matière de protection des minorités nationales», in *Nationalité, Minorités et succession d'états en Europe de l'Est*, Montchrestien, Paris, 1996, pp. 163-187.
- KOPAL Vladimir, «Quelques remarques sur l'évolution du droit international vers un système général de protection des minorités», in *Nationalité, Minorités et succession d'états en Europe de l'Est*, Montchrestien, Paris, 1996, pp. 107-114.
- KOUBI Geneviève, «Penser les minorités en droit», in *Le droit et les minorités*, Bruylant, Bruxelles, 1995, pp. 251-297.
- LEGRAND Vincent, «La dimension contextuelle de la modération et du radicalisme: le cas de l'islamisme dans le Royaume hachémite de Jordanie», in *Political Islam : Amman Message as a Model*, Université hachémite, Jordanie, 2007, pp. 103-116.
- LEVART Nicolas, «Solutions institutionnelles pour des sociétés plurielles», in *Minorités et organisation de l'État,* Bruylant, Bruxelles, 1998, pp. 3-90.
- MAHIOU Ahmed, «L'État de droit dans le monde arabe – Rapport introductif», in *L'État de droit dans le monde arabe*, Paris, CNRS éd, 1997, pp. 1-26.
- MALENOVSKY Jiri, «Vers un régime cohérent de protection des minorités nationales en droit international?», in *Nationalité, Minorités et succession d'États en Europe de l'Est,* Montchrestien, Paris, 1996, pp. 87-106.
- McBRIDE Jeremy, «Autonomy of will and religious freedom», in *La protection internationale de la liberté religieuse,* Bruylant, Bruxelles, 2002, pp. 93-129.
- MEJIA Jorge, «La liberté religieuse dans l'enseignement du Pape Jean Paul II», in *La liberté religieuse dans le monde : analyse doctrinale et politique,* éd., Universitaires, Paris, 1991, pp. 73-82.
- MESSARA Antoine, «Aménagement juridique des cultes, des mandats à la crise de suez, au Proche-Orient méditerranéen», in *États, religions et liberté religieuse en méditerranée, histoire, actualité, perspectives*, Presses Univerd'Aix-Marseille, Aix-Marseille, 2002, pp. 113-133.
- MESSNER Francis, «Préambule: droits internes des religions. Éléments de comparaison et de différenciation», in *Lectures contemporaines du droit*

islamique, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004, pp. 9-24.

- MILANI Carlos, «Les ONG dans la gouvernance mondiale», in *ONG et gouvernance dans le monde arabe*, le Caire: CEDEJ, Paris, Karthala, 2004, pp. 29- 48.
- MOUAQUIT Mohammed, «Réflexion introductive: droits de l'homme, droits minoritaires, droits des minorités», in *Minorités, Culture et droits fondamentaux*, L'Harmattan, Paris, 2001, pp. 9-14.
- MULLOR GARCIA Justo, «Le Saint-Siège, l'ONU et la liberté religieuse», in *La liberté religieuse dans le monde: analyse doctrinale et politique*, Éditions Universitaires, Paris, 1991, pp. 83-113.
- MUMAYIZ Ibrahim, «Islam and The West Today and yesterday», in *Political Islam: Amman Message as a Model*, Université hachémite, Jordanie, 2007, pp. 67-84.
- OUBROU Tareq, «La Shari'a de minorité: réflexions pour une intégration légale de l'islam», in *Lectures contemporaines du droit islamique*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004, pp. 205-230.
- OULD SIDI OULD ZEIN Moctar, «Les relations entre l'Individu et le Pouvoir dans la philosophie islamique», in *Enjeux et perspectives des droits de l'homme,* Tome I, L'Harmattan, Paris, 2003, pp. 139-150.
- PALLARD Henri R., «Droits collectifs et diversité culturelle. Libéralisme, communautarisme et universalité des droits fondamentaux», in *Minorités, Culture et droits fondamentaux*, L'Harmattan, Paris, 2001, pp. 111-135.
- PRATT Nicolas, «Hégémonie et contre-hégémonie en Égypte: les ONG militantes, la société civile et l'État», in *ONG et gouvernance dans le monde arabe*, Le Caire, CEDEJ, Paris, Karthala, 2004, pp. 81-112.
- RENAUDIE Virgile, «Les droits de l'homme dans l'Islam Incompatibilité conceptuelle et recoupement substantiels», in *Political Islam: Amman Message as a Model*, Université hachémite, Jordanie, 2007, pp. 117-150.
- ROLLAND Patrice, «Ordre public et pratiques religieuses», in *La protection internationale de la liberté religieuse,* Bruylant, Bruxelles, 2002, pp. 231-271.
- SAEED Shafik, «Les droits de l'homme et la charia islamique», in *Political Islam: Amman Message as a Model*, Université hachémite, Jordanie, 2007, pp. 123-144.
- SAMIR KHALIL Samir, «Deux approches contemporaines de la place des non-musulmans dans l'État islamique: Fahmi Huwaydi et Cheikh Fadlal-

lah», in *États, religions et liberté religieuse en méditerranée, histoire, actualité, perspectives*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, Aix-Marseille, 2002, pp. 171-190.

- SCHULTE-TENCKHOFF Isabelle et ANSBACH Tatjana, «Les minorités en droit international», in *Le droit et les minorités*, Bruylant, Bruxelles, 1995, pp. 15-81.
- SHELTON Dinah, «Conscientious objection and religious groups», in *La protection internationale de la liberté religieuse,* Bruylant, Bruxelles, 2002, pp. 154-203.
- SHUKR Abd Al-Ghaffar, «Les ONG islamiques et la démocratie en Égypte», in *ONG et gouvernance dans le monde arabe*, Le Caire, CEDEJ, Paris, Karthala, 2004, pp. 197-212.
- SICILIANOS Linos-Alexandre, «La liberté de diffusion des convictions religieuses», in *La protection internationale de la liberté religieuse,* Bruylant, Bruxelles, 2002, pp. 205-209.
- SYMONIDES Janusz, «The Legal Nature of commitments related to the question of minorities», in *Nouvelles formes de discrimination,* A. Pedone, Paris, 1995, pp. 197-216.
- TAHZIB-LIE Bahia, «Interdiction of religious discrimination», in *La protection internationale de la liberté religieuse,* Bruylant, Bruxelles, 2002, pp. 57-91.
- TAVERNIER Paul, «Les États arabes, L'ONU et les droits de l'Homme: la Déclaration universelle des droits de l'Homme et les deux pactes de 1966», in *Islam et droits de l'homme*, Economica, Paris, 1994, pp. 57-72.
- THORNBERRY Patrick, «Normes internationales et européennes sur les droits des minorités», in *Les droits des minorités en Europe: vers un régime transnational*, L'Harmattan, Paris, 1997, p 33-46.
- TORFS Rik, «Relationship between the state and religious groups», in *La protection internationale de la liberté religieuse,* Bruylant, Bruxelles, 2002, pp. 131-152.
- TZITZIS Stamatios, «Approche onto-Axiologique des droits des minorités», in *Minorités, Culture et droits fondamentaux*, L'Harmattan, Paris, 2001, pp. 75-87.
- VALLANCON François, «Altérité et droits des minorités», in *Minorités, Culture et droits fondamentaux*, L'Harmattan, Paris, 2001, pp. 89-109.
- VANDERLINDEN Jacques, «L'utopie pluraliste, solution de demain au

problème de certaines minorités?», in *Minorités et organisation de l'État*, Bruylant, Bruxelles, 1998, pp. 665-675.

- VERDUSSEN Marc, «La protection des minorités et les droits individuels», in *L'unité et la diversité de l'Europe les droits des minorités les exemples belges et hongrois*, Bruylant, Bruxelles, 2003, pp. 133-148.
- VOLODIN Vladimir, «The role of human Rights Education in promoting Respect for human Rights and Preventing Discrimination», in *Nouvelles formes de discrimination,* A. Pedone, Paris, 1995, pp. 127-137.
- YACOUB Joseph, «À l'épreuve des civilisations et des cultures: repenser les Droits de l'homme», in *Enjeux et perspectives des droits de l'homme,* Tome III, L'Harmattan, Paris, 2003, pp. 183-200.

6 – Articles de revues scientifiques

- ABU-ODEH Lama, «Modernizing Muslim Family Law: The Case of Egypt», in *Vanderbilt journal of transnational law*, 37 (4), October 2004, pp. 1043-1146.
- ALDEEB Sami, «Droit familial des pays arabes, statut personnel et fondamentalisme musulman», in *Praxis juridique et religion,* année 5, vol. 1, 1988, pp. 3-42.
  — «La définition internationale des droits de l'homme et l'islam», in *revue générale de droit international public*, Tome 89, 1985, n°3, A. Pedone, Paris, 1985, pp. 626-716.
  — «L'enseignement religieux en Égypte: Statut juridique et pratique», in *Praxis juridique et religion,* vol. 1, 1989, pp. 10-41.
  — «Les mouvements islamistes, la loi islamique et les droits de l'homme», in *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, n°34, avril 1998, pp. 251-290.
  — «Les ONG de défense des droits de l'homme en quête de légitimité en droit arabe», in *Cahier 108 du Centre d'études et de recherches sur le Monde arabe contemporain*, Université catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve, 1993, 32 p.
- ALDEEB Sami et CHUCRI Francis, «Un code de statut personnel en Égypte: projet commun aux chrétiens», in *Praxis juridique et religion,* année 6, vol. 1, 1989, pp. 92-110.
- AL-MIDANI Mohammed Amin, «La Charte arabe des droits de l'homme», in *RUDH*, vol. 7, n°4-6, 23 juin 1995, pp. 212-214.
  — «La Ligue des États arabes et les droits de l'homme», in *Revue Scienza & Politica*, n°26, 2002, pp. 101-114.

— «Les États islamiques et la Déclaration universelle des droits de l'homme», in *Conscience et Liberté*, n°59, 2000, pp. 31-44.
— «Les États islamiques et la Déclaration universelle des droits de l'homme», in *le Courrier du Geri. Recherches d'islamologie et de théologie musulmane*, 1ère année, volume 1, n°3, octobre 1998, pp. 179-191.
— «Les récents développements au sein de l'Organisation de la Conférence islamique et le respect des droits de l'homme», *I Tre Anelli, Les trois anneaux: revue des trois cultures monothéistes*, Strasbourg, n°15, avril 2008, pp. 23-43.
— «Introduction au droit musulman», in *Revue des trois cultures monothéistes, I Tre Anelli, Les trois anneaux*, n°7, avril 2004, pp. 31-47.

- AL-SAYYID Ridwan, «Contemporary Muslim thought and Human Rights», in *Islamochristiana*, n°21, Rome, 1995, pp. 27-41.
- AMOR Abdelfattah, «Constitution et religion dans les États musulmans (II): la nature de l'État», in *Conscience et liberté*, n°55, 1998, pp. 122-141.
  — «Constitutions et religion dans les États musulmans: L'État musul», *in Conscience et liberté*, n°54, 1997, pp. 55-69.
  — «La notion d'Umma dans les constitutions des États arabes», in Arabica, vol. 30, n°3, Paris, 1983, pp. 267-289.
- AOUATTAH Ali, «L'État islamique d'Al-Benna à Sayyid Qotb», in *Étvdes*, Paris, février 1995, pp. 149-158.
- AURENCHE Guy, «Les droits de l'homme en question», in *Étvdes*, Paris, juin 1993, pp. 725-734.
- AYOUB Mahmoud, «Religious freedom and the law of apostasy in islam», in *Islamochristiana*, n°20, Rome, 1994, pp. 75-91.
- BABADJI Ramdane et HENRY Jean-Robert, «Universalisme et identité juridiques: les droits de l'homme et le monde arabe», in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1995, CNRS édition, Paris, pp. 75-92.
- BARBERA Augusto, «The constitutional function of Human Rights», in *Mediterranean journal of Human Rights*, Volume 1 n°1, 1997, pp. 19-23.
- BEACH Bert B., «Études: La liberté religieuse dans une perspective non catholique et avec une attention particulière pour les droits et les problèmes des Églises minoritaires», in *Conscience et Liberté*, n°63, février 2003, pp. 9-23.
- BERNARD-MAUGIRON Nathalie, «Normes et pratiques en matière de statut personnel: la loi sur le «*Khul*» en Égypte», in *Maghreb-Machrek*, n°182, hiver 2004-2005, pp. 77-98.

– BERWEEN Mohamed, «Non-Muslims in the Islamic state: majority rule and minority rights», in *International journal of human rights*, vol. 10 (2), June 2006, pp. 91-102.

– BEYDOUN Ahmad, «Liban: Communautarisme et démocratie», in *Les cahiers de l'Orient*, n°94, mai 2009, pp. 65-75.

– BIAD Abdelwahab, «Les droits de l'homme: un nouvel enjeu pour le monde arabe», in *Mediterranean journal of Human Rights*, volume 1, n°1, 1997, pp. 9-17.

– BLANC Pierre (sous dir.), «Chrétiens d'Orient», in *Confluences Méditerranée*, n°66, L'Harmattan, Paris, 2008, 336 p.

– BOEDEC François, «Chrétiens d'Orient: doutes et angoisses», in *Études*, Paris, novembre 2006, pp. 496-506.

– BORRMANS Maurice, «Convergences et divergences entre la Déclaration Universelle des Droits de l'homme de 1948 et les récentes déclarations des droits de l'homme dans l'islam», in *Islamochristiana*, n°24, Rome, 1999, pp. 1-17.

— «Foi chrétienne et versets coraniques», *in Étvdes,* Paris, juillet-août 2003, pp. 59-64.

— «Regards coraniques sur les chrétiens», in *Étvdes,* Paris, décembre 2004, pp. 645-655.

— «Statut personnel et droit de la famille en pays musulmans», in *Proche-Orient chrétien*, Fac. II, Tom XXIII, pp. 133-147.

– BOTIVEAU Bernard, «1979-1985: le droit de la famille en question», in *Maghreb-Machrek*, n°127, jan.-fév.-mars, 1990, pp. 51-64.

– BOURGEY André, «Les minorités dans l'Orient arabe», in *Revue des sciences morales et politiques*, 143(3), 1988, pp. 295-311.

– BOUZID Samir, «Pensée arabe et démocratie», in *Étvdes*, Paris, février 1997, pp. 173-182.

– CALLIGER Vincent, «L'Islam en observation», in *Étvdes*, Paris, juin 2003, pp. 735-742.

– CALVEZ Jean-Yves, «La liberté religieuse dépend de chacun de nous», in *Étvdes*, Paris, mars 1984, pp. 391-403.

– CASSIN René, «Les droits de l'homme», in *Recueil des cours de l'Académie de droit international de La Haye*, A. W. Sijthoff, Pays-Bas, 1976, pp. 321-331.

– CHARFI Mohamed, «L'Influence de la religion dans le droit international

privé des pays musulmans», in *Recueil des cours. Académie de droit international*, M. Nijhoff, 1988, 134 p.

— «Religion, droits de l'homme et éducation», in *Islamochristiana*, n°27, Rome, 2001, pp. 79-117.

– CHATELARD Géraldine, «Les chrétiens en Jordanie, dynamiques identitaires et gestion du pluralisme», in *Les cahiers de l'Orient*, numéro spécial «Chrétiens d'Orient, Quel avenir?», n°93, Paris, janvier 2009, pp. 41-56.

– CLÉMENTR., «Le mariage chrétien au Liban: une clarification œcuménique», in *Étvdes*, Paris, décembre 1982, pp. 665-678.

– COHEN-JONATHAN Gérard, «Le droit de l'homme et la non-discrimination raciale», in *revue trimestrielle des droits de l'homme,* n°46, mars 2001, pp. 565-688.

— «Les réserves dans les traités institutionnels relatifs aux droits de l'homme: nouveaux aspects européens et internationaux», in *RGDIP*, n°4, 1996, p. 915-949.

– DAOU Fadi, «Chrétiens et musulmans arabes: quelle rencontre?», in *Proche-Orient chrétien*, n°55, fac 1-2, 2005, pp. 88-110.

— «Religion et politique dans une société pluraliste: réflexion liba», in *Proche-Orient chrétien*, 57, fac 1-2, 2007, pp. 86-102.

– DAVID Jean-Claude, «Proche-Orient: le pluralisme obstiné», in *Qantara*, n°55, 2005, pp. 25-57.

– DICK Ignace, «Évolution du statut légal et sociologique des chrétiens en Syrie», in *Proche-Orient chrétien*, 45, 1995, 64-78.

– DUBARRY-CHARTOUNI May, «Égypte: la montée de l'islamisme (révolutionnaire», in *Étvdes*, Paris, novembre 1987, pp. 451-458.

– DUFFAR Jean, «La protection internationale des droits des minorités religieuses», in *revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger*, n°6, nov.-déc. 1995, pp. 1495-1530.

– DUPRET Baudouin, «L'affaire Abû Zayd, universitaire poursuivi pour apostasie», in *Monde arabe Maghreb-Machrek*, n°151, janvier-mars 1996, pp. 18- 31.

— «Représentation des répertoires juridiques en Égypte: limites d'un consensus», in *Monde arabe Maghreb-Machrek*, n°151, janvier-mars 1996, pp. 32-40.

– EL-ALAMI Dawoud, «Establishment of Islamic courts in Egypt», in *Yearbook of Islamic and Middle Eastern law*, vol. 11, 2004-2005, pp. 229-237.

- EL-KHAWAGA Dina,« Le développement communautaire copte: un mode de participation au politique», in *Maghreb-Machrek*, n°135, janvier-mars, 1992, pp. 3-18.
- EL-SHAKANKIRI Mohammed, «Loi divine, Loi humaine et droit dans l'histoire juridique de l'Islam», in *Revue internationale de droit comparé*, Année 1981, Vol. 33, n°3, pp. 767-786.
- FARAHIAN Edmond et MICHEL Nader, «Un débat entre musulmans d'Égypte provoqué par la conférence du Caire», in *Étvdes*, Paris, mars 1995, pp. 293-303.
- FAYAD Alexandre, «Les relations école-religion: Liban», in *Revue européenne de droit public*, 17(1), printemps 2005, pp. 409-415.
- FERRÉ André, « Protégés ou citoyens?», in *Islamochristiana*, n°22, Rome, 1996, pp. 79-117.
- FERRIÉ Jean-Noël (sous dir.), «Égypte: les paradoxes de la réislamisation: la place de la religion dans la vie moderne», in *Maghreb-Machrek*, n°151, janvier-mars, 1996, pp. 3-50.
- FREIG Ernest Samaan, «Statut personnel et autonomie des chrétiens en Égypte», in *Proche-Orient chrétien*, 1974, pp. 251-295.
- GANNAGÉ Pierre, «La compétence des juridictions confessionnelles au Liban et en Syrie», in *Annales de l'École Française de droit de Beyrouth*, Fasc. 1-2, Beyrouth, 1948, pp. 199-247.
- GEORGES Nael, La liberté religieuse, les instruments internationaux des droits de l'homme et la réticence des États de l'Orient arabe, *Proche-Orient Chrétien*, N°61, 2011, pp. 98-111.
- GHANEA Nazila, «Human rights of religious minorities and of women in the Middle East», in *Human rights quarterly,* 26(3), august 2004, pp. 705-729.
- GILLIBERT Patrice, «Le Comité des droits de l'homme des Nations Unies et les victimes de violations du droit à la liberté de religion ou de conviction», in *Conscience et Liberté*, n°63, février 2003, pp. 94-101.
- GOUTTES Régis de, «Le rôle du comité des Nations Unies pour l'élimination de la discrimination raciale», in *revue trimestrielle des droits de l'homme,* n°46, mars 2001, pp. 567-584.
  — Groupe de recherches islamo-chrétiens, «État et religion», in *Islamo-christiana*, n°12, Rome, 1986, 49-72.
- GUNN Jeremy T., «Liberté de religion ou de conviction et sécurité de

l'État», in *Conscience et Liberté*, n°63, février 2003, pp. 110-115.
- HELLY Denise, «Minorités ethniques et nationales: les débats sur le pluralisme culturel», in *L'Année sociologique*, n°1, 2002, pp. 147-181.
- HISCOCK-LAGEOT Céline, «La dimension universelle de la liberté d'expression dans la déclaration des droits de l'homme», in *revue trimestrielle des droits de l'homme*, n°42, avril 2000, pp. 229-239.
- HOLLENBACH David, «Human rights and religious faith in the Middle East: reflections of a Christian theologian», in *Human rights quarterly*, 4 (1) 1982, pp. 49-109.
- HUMPHREY John, «La nature juridique de la Déclaration universelle des droits de l'Homme», in *revue juridique et politique. Indépendance et coopération*, t. 36, n°1, février 1982, pp. 396-409.
- ISSA Hossam, «L'État de droit en Égypte mythe idéologique et réalités politiques», in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1995, CNRS édition, Paris, pp. 345-353.
- KARAGIANNIS Syméon, «La protection des langues minoritaires au titre de l'article 27 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques», in *Revue trimestrielle des droits de l'homme, n°18, avril 1994, pp. 195-222.*
- KOUBI Geneviève, «Brèves réflexions sur les paradoxes et ambiguïtés des stratégies socio-Juridiques des minorités», in *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, n°31, juillet 1997, pp. 405-423.
  — «L'«entre-deux» des droits de l'homme et des droits des minorités: «un concept d'appartenance»?», in *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, n°18, avril 1994, pp. 177-194.
- KOUTROUBAS Theodoros, «Reflections on religion-politics interaction in the Arab and Muslim world: the Christian minorities in the Near East», in *Studia diplomatica*, 54(3), 2001, pp. 59-73.
- LAURENT Annie, «Le christianisme oriental dans tous ses états», in *Œuvre d'Orient*, hors série à l'occasion 150e anniversaire, 2006, pp. 25-41.
  — «Le défit de l'unité», in Œuvre d'Orient, hors série à l'occasion 150e anniversaire, 2006, pp. 56-63.
  — «Les chrétiens d'Orient», in *Œuvre d'Orient*, hors série à l'occasion du 150e anniversaire, 2006, pp. 42-55.
- LAURENT Philippe, «L'Église et l'ONU à travers les discours de Paul VI et de Jean-Paul II», in *Politique Étrangère*, n°1, 1980, pp. 115-127.
- LEVRART Nicolas, «La protection des minorités dans les systèmes

fédéraux», in *Revue trimestrielle des droits de l'homme,* n°30, avril 1997, pp. 229-271.

- MAALMI Abdelouahab,«Les constitutions arabes et la Sharî'a», in *Islamo*, n°32, Rome, 2006, pp. 159-171.
- MAÎLA Jospeh, «Liban: les chrétiens dans la tourmente», in *Étvdes*, Paris, avril 1986, pp. 437-448.
- MALDAMÉ Jean-Michel, «Au Nom de Dieu! Les guerres de religion d'aujourd'hui et de demain», in *Esprit & Vie*, n°79, avril 2003, p. 25-26.
- MARKS Stephen, «La Commission permanente arabe des droits de l'homme», in *Revue des droits de l'homme*, 1970, vol. III, n°1, pp. 101-108.
- MARTIN Maurice-Pierre, «L'essor et les limites de l'islamisme en Égypte», *in Étvdes*, Paris, mai 1993, pp. 581-589.
- MASOUH Georges, «Les relations islamo-chrétiennes au Moyen-Orient à la lumière de la déclaration du II^{e} concile œcuménique du Vatican sur les relations de l'église avec les religions non chrétiennes», in *Islamochristiana*, n°32, Rome, 2006, pp. 01-18.
- MEKINDA BENG Antoine, «Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes dans la conjoncture institutionnelle actuelle des États du tiers-monde en mutation», in *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, n°63, juillet 2005, pp. 503- 526.
- MITRI Tarek, «L'avenir des chrétiens du monde arabe: réflexions à partir de l'église des arabes», in *Proche-Orient chrétien*, Fac 1-2, 2002, pp. 41-48.
- MOUSTAFA Tamir, «Conflict and cooperation between the State and religious institutions in contemporary Egypt», in *International journal of Middle East studies* 32 (1), Feb., 2000, pp. 3-22.
- NAJJAR Fauzi, «Egypt's laws of personal status», in *Arab studies quarterly*, n°10 (3), 1988, pp. 319-344.
- NISPEN Christian, «Modernité et tradition: où en est l'Islam», in *Étvdes*, Paris, octobre 1999, pp. 361-371.
- OGNIER Pierre, «La laïcité des fondateurs de l'école républicaine et sa dimension morale», in *Étvdes*, Paris, mai 1993, pp. 601-610.
- PICARD Élisabeth, «Le communautarisme politique et la question de la démocratie au Liban», in *Revue internationale de politique comparée*, vol. 4 (3), 1997, pp. 639-656.
  - — «Les dynamiques politiques des chrétiens au Liban: Changement de statut et crise du leadership», in *Monde arabe Maghreb-Machrek*, n°153,

juil.-sept., 1996, pp. 3-21.

  - — «Y a-t-il un problème communautaire en Syrie?», in *Monde arabe Maghreb-Machrek*, n°87, janvier-février-mars, 1980, pp. 7-21.
- PACINI Andrea (sous dir.), «Les communautés chrétiennes dans le monde arabe: le défi de l'avenir», Institut supérieur de sciences religieuses, Beyrouth, 1997, in *Proche-Orient Chrétien* (numéro spécial), Tome 47, 415 p.
- RADI Saâdia, «De la toile au voile: les actrices égyptiennes voilées et l'islamisme», in *Maghreb-Machrek*, janvier-mars 1996, n°151, pp. 13-17.
- RAMU Sébastien, «Le statut des minorités au regard du Pacte international relatif aux droits civils et politiques», in *Revue trimestrielle des droits de l'homme,* n°51, juillet 2002, pp. 587-628.
- RÉMY Paul, «Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni. Engagement et institution: essai de réflexion critique», in *Revue de Droit Canonique*, Strasbourg, 1983, vol. 33, n°4, pp. 250-275.
- RENAULD Bernadette, «Les discriminations positives», in *Revue trimestrielle des droits de l'homme,* n°31, juillet 1997, pp. 425-460.
- RIGAUX François, «Mission impossible: la définition de la minorité», in *Revue trimestrielle des droits de l'homme,* n°30, avril 1997, pp. 155-175.
- RONDOT Pierre, «Islam et déclarations des droits de l'homme», in *Défense nationale*, Vol. 41, janvier 1985, pp. 25-34.
  - — «L'Égypte, forge de constitutions», in *Études,* n°8, septembre 1956, pp. 239-245.
  - — «Les chrétiens d'Orient», J. Peyronnet, Paris, in *Cahiers de l'Afrique et de l'Asie*, 1955, 332 p.
  - — «Les minorités dans le Proche-Orient (2)», in *Afrique et l'Asie modernes*, Paris, n°152, hiver 1987, pp. 16-29.
  - — «Les minorités dans le Proche-Orient (3)», in *Afrique et l'Asie mo*, Paris, n°15, été 1987, pp. 85-101.
- ROSSI Gianfranco, «Le droit à la liberté de diffuser sa religion», in *Conscience et Liberté*, n°59, 2000, pp. 123-131.
- ROURE David, «Menaces sur les chrétiens d'Irak», in *Esprit et Vie*, n°93, novembre 2003, pp. 29-30.
- SAMIR KHALIL Samir, «Présence et témoignage des chrétiens dans le monde arabe», in *Proche-Orient chrétien*, Fac 1-2, 2002, pp. 49-66.
  - — «Violence et non-violence dans le Coran et l'islam», in *Proche-Orient chrétien*, vol. 55, n°3-4, 2005, pp. 359-394.

constituen Égypte», in *Les constitutions des pays arabes*, colloque de Beyrouth, Bruylant, Bruxelles, 1999, pp. 231-244.

- BORRMANS Maurice, «La liberté religieuse dans les pays d'islam», in *La liberté dans le monde. Analyse doctrinale et politique,* Actes du colloque international, 21-22 avril 1989, Université de droit d'Aix-Marseille III, Éd.Universitaires, 1991, pp. 255-269.
- BORRMANS Maurice, «La «Charte de Umar» et ses lectures contemporaines», *in L'Orient chrétien dans l'empire musulman,* Colloque organisé les 15 et 16 octobre 2004 par le CRITIC, éd., de Paris, pp. 91-117.
- BOUTROS-GHALI Boutros, «La réforme de la Ligue Arabe», in *Renaissance du monde arabe*, Colloque interarabe de Louvain, Belgique, 1972, pp. 479-487.
- DJALILI Mohammad-Réza, «Les organisations non gouvernementales et le Tiers Monde», in *Les ONG et le droit international,* colloque organisé par l'INEDIP à Paris, Economica, 1986, pp. 41-50.
- EIDE Asbjørn, «L'ethno-nationalisme et le problème des minorités: la nécessité de réformes institutionnelles», in *La réforme des institutions internationales de protection des droits de l'Homme*, premier colloque international sur les droits de l'homme, La Laguna, Ténériffe, 4 novembre 1992, Bruylant, Bruxelles, 1993, pp. 103-140.
- ESSID Hamadi, «L'essentialité des chrétiens arabes dans l'arabisme et dans l'arabité», in *Les chrétiens du monde Arabe*, Acte de colloque des CMA, Maisonneuve & Larose, Paris, 1989, pp. 47-51.
- FLAUSS Jean-François, «Rapport général» du Colloque de Strasbourg, Société française pour le droit international, *La protection des droits de l'homme et l'évolution du droit international*, A. Pedone, Paris, 1998, 344 p.
- GANNAGÉ Pierre, «Le Conseil constitutionnel libanais», in *Les constitutions des pays arabes*, colloque de Beyrouth, Bruylant, Bruxelles, 1999, pp. 259-272.
- GAURIER Dominique, «Lois locales et protection des minorités religieuses dans les États de constitution musulmane», in *Liberté de culte, laïcité et collectivités territoriales*, éd., Litec, Paris, pp. 171-188.
- HAGE-CHAHINE Fayez, «Constitution et droit privé», in *Les constitutions des pays arabes*, colloque de Beyrouth, Bruylant, Bruxelles, 1999, pp. 175-202.
- HALLAQ Boutros, «Problématiques et enjeux», in *Les chrétiens du monde*

- SCHLEGELS. J. Jean-Louis, «La religion est-elle finie? À propos de (Le Désenchantement du monde) de Marcel Gauchet», in *Étvdes*, Paris, octobre 1985, pp. 367-381.
- SCHOUPPE Jean-Pierre, «La dimension collective et institutionnelle de la liberté religieuse à la lumière de quelques arrêtes récents de la cour européenne des droits de l'homme», in *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, n°63, juillet 2005, pp. 611-633.
- SFEIR Antoine (sous dir.), «Chrétiens d'Orient quel avenir?» in *Les cahiers de l'Orient*, n°93, janvier 2009, p. 160.
  — (sous dir.), «Quelle justice au Pays des cèdres? Droit et politique au Liban», in *Les cahiers de l'Orient*, n°94, mai 2009, p. 160.
- TALBI Mohamed, «Liberté religieuse et transmission de la foi», in *Islamochristana*, n°11, Rome, 1986, pp. 27-47.
  — «Religious liberty: A Muslim perspective», in *Islamochristiana*, n°11, Rome, 1985, pp. 99-113.
- TEISSIER Henri, «L'épreuve du dialogue islamo-chrétien», in *Étvdes*, Paris, août-septembre 1982, pp. 239 250.
- VALADIERS. J. Paul, «Religions et violence», in *Étvdes*, Paris, mars 1989, pp. 521-528.
- VALETTE Marie-Françoise, «Contribution à l'étude du concept de protection internationale des minorités à travers le prisme du lien de nationalité», *in RUDH*, vol. 13, n°9-112, pp. 333-348.
- VANDERNOOT Pierre, «Les aspects linguistiques du droit des minorités», in *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, n°30, avril 1997, pp. 309-369.
- VELAERS Jan et FOBLETS Marie-Claire, «L'appréhension du fait religieux par le droit. À propos minorités religieuses», in *Revue trimestrielle des droits de l'homme,* n°30, avril 1997, pp. 273-307.
- VERHOEVEN Joe, «Les principales étapes de la protection internationale des minorités», in *Revue trimestrielle des droits de l'homme,* n°30, avril 1997, pp. 177-203.
- WTOREK Ryszard, «Une société plurielle est-elle possible? Entre utopie et idéologie au Moyen-Orient», in *Proche-Orient chrétien*, 53, fac. 1-2, 2003, pp. 319-340.

Contribution à des colloques

- ABD EL-WAHAB Mohamed Reefaat, «L'expérience de la haute cour

Arabe, Acte de colloque des CMA, Maisonneuve & Larose, Paris, 1989, pp. 15-21.

- JAHEL Selim, «Les droits fondamentaux en pays arabo-musulmans», in *Les droits fondamentaux (inventaire et théorie générale)*, Colloque de Beyrouth, 6 et 7 novembre 2003, Bruylant, Bruxelles, 2005, pp. 43-52.
- JOMIER Jaques, «L'évidence de l'islam», in *L'Orient chrétiens dans l'empire musulman,* Colloque organisé les 15 et 16 octobre 2004 par le CRITIC, Édition de Paris, pp. 23-36.
- KHAIR Antoine, «Droits fondamentaux et Droit constitutionnel libanais», in *Les droits fondamentaux (inventaire et théorie générale)*, Colloque de Beyrouth 6 et 7 novembre 2003, Bruylant, Bruxelles, 2005, pp. 233-238.
  — «Rapport introductif: les fondements du pouvoir dans les Constitutions des pays du monde arabe», *in Les constitutions des pays arabes*, colloque de Beyrouth, Bruylant, Bruxelles, 1999, pp. 21-30.
- KHODR Georges, «Renouveau interne, œcuménisme et dialogue», in *Les chrétiens du monde Arabe*, Actes du colloque des CMA, Maisonneuve & Larose, Paris, 1989, pp. 28-32.
- MAAMARI Nabil, «Les droits de l'homme dans le cadre régional arabe», in *Les droits fondamentaux (inventaire et théorie générale)*, colloque de Beyrouth 6 et 7 novembre 2003, Bruylant, Bruxelles, 2005, pp. 301-318.
- MAHIOU Ahmed, «La réforme de la protection des droits de l'Homme dans le monde Arabe», in *La réforme des institutions internationales de protection des droits de l'Homme*, premier colloque international sur les droits de l'homme, La Laguna, Ténériffe, 4 novembre 1992, Bruylant, Bruxelles, 1993, pp. 321-340.
- MAKDISSI Antoine, «Les chrétiens de la renaissance arabe», in *Les chrétiens du monde Arabe*, Acte de colloque des CMA, Maisonneuve & Larose, Paris, 1989, pp. 52-67.
- MARTHELOT Pierre, «Chrétiens d'Orient, Chrétiens d'Occident», in *Les chrétiens du monde Arabe*, Acte de colloque des CMA, Maisonneuve & Larose, Paris, 1989, pp. 22-23.
- MEJIA Jorge, «La liberté religieuse dans l'enseignement du Pape Jean Paul II», in *La liberté dans le monde. Analyse doctrinale et politique, Actes du colloque international,* 21-22 avril 1989, Université de droit d'Aix-Marseille III, Éd.Universitaires, 1991, pp. 73-82.
- MORANGE Jean, «La proclamation de la liberté religieuse dans les documents internationaux», in *La liberté dans le monde. Analyse doctrinale*

et politique, Actes du colloque international, 21-22 avril 1989, Université de droit d'Aix-Marseille III, Éd. Universitaires, 1991, pp. 319-329.

- MOUBARAK Youakim, «Trois projets pour l'Orient arabe», in *Les chrétiens du monde Arabe*, Acte de colloque des CMA, Maisonneuve& Larose, Paris, 1989, pp. 33-38.
- MULLOR GARCIA Justo, «Le Saint-Siège, l'ONU et la liberté religieuse», in *La liberté dans le monde. Analyse doctrinale et politique,* Actes du colloque international, 21-22 avril 1989, Université de droit d'Aix-Marseille III,Éd. Universitaires, 1991, pp. 83-116.
- RONDOT Pierre, «Exemple précoce de convivialité Islamo-Chrétienne, les Assyriens des tribus de l'hakkiari: Égalité tribale Assyro-Kurde», in *Les chrétiens du monde Arabe*, Actes du colloque des CMA, Maisonneuve & Larose, Paris, 1989, pp. 131-138.
- SAABH., «Modèles islamiques de modernisation au Moyen-Orient», in *Renaissance du monde arabe,* Colloque interarabe de Louvain, Belgique, 1972, Paris, pp. 277-291.
- SCATTOLIN Giuseppe, «Soufisme et loi dans l'Islam: un texte de Ibn Arabī sur les sujets protégés (ahl al-dhimma)», in *L'Orient chrétiens dans l'empire musulman,* Colloque organisé les 15 et 16 octobre 2004 par le CRITIC, Édition de Paris, pp. 199-236.
- SMYTH Françoise, «Église d'Orient et Église d'Occident», in *Les chrétiens du monde Arabe*, Actes du colloque des CMA, Maisonneuve & Larose, Paris, 1989, pp. 24-27.
- TWAL Malek, «La Constitution jordanienne de 1952 et ses amendements: un équilibre évolutif entre les pouvoirs, une garantie et une protection des libertés fondamentales et droits politiques», in *Les constitutions des pays arabes*, colloque de Beyrouth, Bruylant, Bruxelles, 1999, pp. 89-108.
- WASSEF Ceres Wissa, «La participation des Coptes au mouvement national égyptien», in *Les chrétiens du monde Arabe*, Actes du colloque des CMA, Maisonneuve & Larose, Paris, 1989, pp. 68-70.

7 – Articles de presses et sites internet

- ABOU AL-FTOUH Abdel Menem, «Démocratisation du monde arabe: Les zones grises de l'islamisme-réponse des Frères musulmans égyptiens», 14 juillet 2006, www.minorities.org.
- ALDEEB Sami, «Avis sur les lieux de culte et les pratiques religieuses dans plusieurs pays musulmans et non-musulmans, Avis 07-072», Institut suisse

de droit comparé, 14 septembre 2007, 146 p., www.isdc.ch.
— «Déclarations islamiques des droits de l'homme comparées à la Déclaration universelle», Conférence donnée au colloque Diritti umani e diritti dei populi per una famiglia di nazioni, organisé par l'Istituto Veritatis Splendor et l'Unione giuristi cattolici italiana, Bologna, 9 et 10 mars 2001, www.sami-aldeeb.com.
— «Le délit d'apostasie aujourd'hui et ses conséquences en droit arabe et musulman», *1994, www.sami-aldeeb.com.*

- AL-MIDANI Mohammed Amin, «La Charte arabe des droits de l'homme est entrée en vigueur le 15 janvier 2008», *ACIHL*, février 2008, www.acihl.org.
  — «La liberté religieuse en tant que droit de l'Homme dans l'Islam», Texte donné lors de la Conférence des Églises Riveraines du Rhin, Strasbourg, 4 mai 2009, www.acihl.org.
  — «La protection des droits de l'enfant au sein de l'Organisation de la coopération islamique», *ACIHL*, mai 2007, www.acihl.org.
  — «La question des minorités et le statut des non-musulmans en Islam», *ACIHL*, Lyon, 2004, www.acihl.org.
- BEN JELLOUN Tahar, «Ignorances mutuelles», Conférence au séminaire international sur Ibn Khaldun (Grenade), Posté le 5 juin 2006, www.taharbenjelloun.org.
- BENKHEIRA Mohamed Hocine, «La loi au-delà du Coran», in *Le Monde des Religions*, «Ce que dit vraiment le Coran», Paris, n°25, septembre-octobre 2007, pp. 39-41.
- BORIS Thiolay, «Chrétiens opprimés», *L'Express*, 21 septembre 2006.
- BURHAN Ghalioun, «La malédiction du sectarisme dans les sociétés arabes», *Modern Discussion*, n°1315, 12 septembre 2005, www.ahewar.org.
- «Politique et religion en Islam: entre laïcité et sécularisme», www.stehly.-chez-alice.fr.
- CHEBEL Malek, «Il faut interpréter le Coran», in *Le Monde des Religions*, «Ce que dit vraiment le Coran», Paris, n°25, septembre-octobre 2007, pp. 36-37.
- CHOUCRI Nesrine, «L'État civil est une affaire de sécurité nationale», 19 août 2011, *Le Progrès Égyptien*, www.213.158.162.45/~progres/.
- DELHAYE Grégoire, «Les racines du dynamisme de la diaspora copte», *Échogéo*, Sur le vif 2008, 2008, www.echogeo.revues.org.
- EL-SAMAD Ali, «Le découpage électoral au Liban: une lecture

géopolitique de la loi de 2000», in *L'Espace Politique*, 22 décembre 2007, www.espacepolitique.revues.org.

- HROUB Khaled, «Monde arabe: La laïcité, une nécessité absolue», 5 novembre 2007, www.prs12.com.
- JEUGUE DOUNGUE Martial, «Que signifie aujourd'hui le caractère universel de la Déclaration Universelle des droits de l'homme des Nations Unies de 1948?», 19 janvier 2008, www.zombiemedia.org/spip.php?article386.
- KAWAKIBI Salam, «L'immigration des chrétiens de Syrie», Robert Schuman Centre for Advanced Studies, Institut universitaire européen, février 2008, 11 p., www.eui.eu/RSCAS/.
- KRISTIANASEN Wendy, ««Question» copte, questions à l'Égypte», *Le Monde Diplomatique*, mai 2001, www.monde-diplomatique.fr.
- LAFITTE Serge, «Apostats et incroyants», in *Le Monde des Religions*, «Ce que dit vraiment le Coran», Paris, n°25, septembre-octobre 2007, pp. 28-29.
- MEZRI Haddad, «Les juifs et les chrétiens», in *Le Monde des Religions*, «Ce que dit vraiment le Coran», Paris, n°25, septembre-octobre 2007, pp. 26-27.
- ROUSSELIN Pierre, «Les chrétiens d'Orient en péril», *Le Figaro*, 13 mai 2006.
- SAINT-PAUL Patrick, «Les 3 000 chrétiens de la bande de Gaza plus isolés que jamais», *Le Figaro*, 20 décembre 2006.
- TAGER Djénane Kareh, «Les Coptes d'Égypte: ces chrétiens aux anges», in *Le monde des Religions*, «Les manuscrits de la mer Morte», Paris, mars-avril 2007, pp. 55-54.
- TREMBLAIS Jean-Louis, «Le martyre des chrétiens; Irak», *Le Figaro*, 23 octobre 2004.
- URVOY Marie-Thérèse, «La guerre sainte», in Le Monde des Religions, «Ce que dit vraiment le Coran», Paris, n°25, septembre-octobre 2007, pp. 33-34.
- VANDYCKE Robert, «Le statut de minorité en sociologie du droit. Avec quelques considérations sur le cas québécois», 1994, 21 p.,jmt-sociologue.uqac.ca.
- YANNOU Hervé, «Le Pape réitère ses appels au dialogue», *Le Figaro*, 20 décembre 2006.
  — «Le Vatican préoccupé pour les chrétiens», *Le Figaro*, 31 janvier 2006.

— «Le Vatican veut garantir les droits des chrétiens de l'Irak», *Le Figaro*, 10 novembre 2005.

- YOUSSEF Mirande, «Haro sur l'ingérence», Journal *Al-Ahram Hebdo*, 9 novembre 2005, www.hebdo.ahram.org.eg.

— L'interview de Mohamed Arkoun, «Il est vital que l'islam accède à la modernité», *L'Express* du 27 mars 2003, propos recueillis par Dominique Lagarde, *L'Express*.

— «La laïcité, c'est d'abord la tolérance», Interview donné à *Ouest-France* par Bernard Stasi, Recueilli par Bernard Le Solleu, *Ouest-France*, 31 octobre 2003, www.islamlaicite.org.

— «Les Gitans de la Jordanie demandent une place parlementaire comme les autres minorités», in *quotidien Le Moyen-Orient*, n°8161, 2 avril 2001, www.aawsat.com.

— «Agenda pour la paix», Rapport du Secrétaire général, Boutros Boutros-Ghali, document des Nations Unies A/47/277-S/24111, 17 juin 1992, disponible sur: www.un.org/docs/SG/agpeace.html.

8 – Sites:

- http://www.aed-france.org.
- http://www.alarabiya.net.
- http://www.alexcham.org.
- http://www.alfikra.org.
- http://www.aljazeera.net.
- http://www.alkhaleej.co.ae.
- http://www.altafsir.com.
- http://www.amnesty.org/home.htm.
- http://www.aohr.org.
- http://www.arabic.tharwaproject.com.
- http://www.easydroit.fr.
- http://www.eicds.org.
- http://www.elaph.com.
- http://www.elections2011.eg/.
- http://www.citations.ca.
- http://www.coptichistory.org.
- http://www.courrierinternational.com.
- http://www.cihrs.org
- http://www.gallup.com.
- http://www.fidh.org.

- http://www.halcyon.com/FWDP/cwisinfo.
- http://www.icj-cij.org.
- http://www.iesr.ephe.sorbonne.fr.
- www.ikhwanwiki.com
- http://www.ina.fr/CP/MondeDiplo.
- http://www.islam.com.
- http://www.parliament.jo
- http://www.lemonde.fr.
- http://www.letemps.com.tn.
- www.mecc.org
- http://www.mefaith.com.
- http://www.nawaat.org.
- http://www.nesasy.org.
- http://www.nomade.com.
- http://www.nparty-eg.com.
- http://www.oeuvre-orient.fr.
- http://www.orient-oosten.org.
- http://www.riifs.or.
- http://www.sami-aldeeb.com.
- http://www.souriahouria.com.
- http://www.syriasteps.com.
- http://www.treaties.un.org.
- http://www.vatican.va.
- http://www.un.org.
- http://www.portal.unesco.org.
- www.projects-alecso.org.
- http://www.unhchr.ch.
- http://www.unhchr.ch/html/racism/racism.htm.
- http://www.unsystem.org.
- http://www.uscirf.gov.
- http://www.wcube.fr.
- http://www2.ohchr.org.

فهرس المحتويات

مقدّمة ٥

أوّلًا : السياق الدوليّ والأقليّة ٥

أ - تعريف الأقليّة ٥

ب - أهميّة الموضوع ٧

ثانيًا : السياق الإقليميّ ومسيحيّو المشرق العربيّ ٩

أ - خصوصيّة المشرق العربيّ وملامحه العامّة ٩

ب - مسيحيّو المشرق بين الماضي والحاضر ١٣

١ - الوجود المسيحيّ في المشرق: تناقص مستمرّ ١٣

٢ - المسيحيّون والأوضاع الراهنة ١٦

ثالثًا : إشكاليّة البحث ومنهجيّته ١٨

القسم الأوّل: حماية حقوق الأقليّات ٢٣

المبحث الأوّل: الحماية الدوليّة لحقوق الأقليّات ٢٤

المطلب الأوّل: الأقليّات في القانون الدوليّ ٢٤

الفرع الأوّل: حماية حقوق الأقليّات الدينيّة في الاتّفاقيّات الدوليّة ٢٥

أوّلًا : العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة ٢٥

ثانيًا : العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق الاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة . ٢٨

ثالثًا : إتّفاقيّة حقوق الطفل ٣٠

الفرع الثاني: الآليّة الدوليّة لمراقبة احترام حقوق الأقليّات الدينيّة ٣٣

أوّلًا : اللجان المنبثقة عن الاتّفاقيّات ٣٤

ثانيًا : الإجراءات الخاصّة ٣٥

ثالثًا: إجراءات أخرى ٣٨
المطلب الثاني: دول المشرق العربيّ في مواجهة الشرعة الدوليّة لحقوق الإنسان ٤٠
الفرع الأوّل: مشاركة دول المشرق العربيّ في صياغة الصكوك الدوليّة لحقوق الإنسان ٤١
أوّلًا: الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان ٤١
ثانيًا: العهد الدوليّ الخاصّ بالحقوق المدنيّة والسياسيّة ٤٢
ثالثًا: صكوك أخرى ٤٣
الفرع الثاني: تحفّظات دول المشرق العربيّ على مواثيق حقوق الإنسان ٤٤
أوّلًا: تحفّظات ذات مصدر دينيّ ٤٥
ثانيًا: تحفّظات متذرّعة بمبدأ سيادة الدول ٤٦

المبحث الثاني: الحماية الإقليميّة لحقوق الإنسان ٤٧
المطلب الأوّل: الإطار الإسلاميّ لحماية حقوق الأقليّات الدينيّة ٤٨
الفرع الأوّل: وضع المسيحيّين في الشريعة الإسلاميّة ٤٩
أوّلًا: أهل الكتاب في الإسلام: تمييز وتقييدات ٥٠
ثانيًا: المسيحيّون وتسامح الشريعة الإسلاميّة ٥٥
أ - حقّ الحماية ٥٥
ب - الاستقلاليّة القضائيّة والتشريعيّة لأهل الكتاب ٥٧
الفرع الثاني: مساهمة منظّمة التعاون الإسلاميّ ٥٩
أوّلًا: مواثيق حقوق الإنسان الإسلاميّة ٦٠
أ - إعلان داكا بشأن حقوق الإنسان في الإسلام ٦٠
ب - إعلان القاهرة بشأن حقوق الإنسان في الإسلام ٦١
ثانيًا: قيمة مواثيق منظّمة التعاون الإسلاميّ ٦٢
الفرع الثالث: القراءة المعاصرة لوضع غير المسلمين في الإسلام ٦٥
أوّلًا: ركائز الفكر الإسلاميّ المعاصر ٦٥
ثانيًا: تطبيقات الفكر الإسلاميّ المعاصر على غير المسلمين ٧٠

المطلب الثاني: الإطار العربيّ لحماية حقوق الأقلّيّات ٧٦
الفرع الأوّل: مساهمة جامعة الدول العربيّة ٧٦
أوّلًا: الميثاق العربيّ لحقوق الإنسان ٧٧
أ - مضمون الميثاق العربيّ لحقوق الإنسان ٧٨
ب - قيمة الميثاق ٨٠
ثانيًا: آليّات رقابة احترام حقوق الإنسان في إطار جامعة الدول العربيّة .. ٨٣
أ - اللجنة العربيّة الدائمة لحقوق الإنسان ٨٤
ب - لجنة حقوق الإنسان العربيّة ٨٦
ج - المحكمة العربيّة لحقوق الإنسان ٨٧
الفرع الثاني: الجهود الإقليميّة غير الحكوميّة ٨٨
أوّلًا: مشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربيّ ٨٨
أ - مضمون المشروع ٨٩
ب - قيمة المشروع ٩١
ثانيًا: نشاط المنظّمات غير الحكوميّة في مجال حقوق الإنسان ٩٣
أ - المنظّمات غير الحكوميّة الحقوقيّة ٩٣
١. منظّمات ذات اختصاص حقوقيّ شامل ٩٣
٢. منظّمات غير حكوميّة معنيّة بحقوق المسيحيّين: حالة مجلس كنائس الشرق الأوسط ٩٥
ب - مصاعب المنظّمات غير الحكوميّة ٩٦
١. مصاعب خارجيّة ٩٧
٢. مصاعب داخليّة ٩٨

المبحث الثالث: الحماية الوطنيّة لحقوق الأقليّات الدينيّة ٩٩
المطلب الأوّل: الضمانات التشريعيّة لحماية حقوق الأقليّات ١٠٠
الفرع الأوّل: حقوق الأقليّات في الدساتير الوطنيّة ١٠٠
أوّلًا: المساواة في دساتير دول المشرق العربيّ ١٠١
ثانيًا: الحريّة الدينيّة في دساتير دول المشرق العربيّ ١٠٥
الفرع الثاني: حقوق الأقليّات في التشريعات الداخليّة الأخرى ١٠٨

أوّلًا: الحقوق السياسيّة والمدنيّة ١٠٩
ثانيًا: تشريعات ضدّ الطائفيّة والعنف ١١٠
المطلب الثاني: هشاشة الحماية الوطنيّة لحقوق الأقلّيّات الدينيّة ١١٤
الفرع الأوّل: تأثير الدِّين في المنظومة القانونيّة في المشرق العربيّ ١١٤
أوّلًا: الدِّين ودساتير دول المشرق العربيّ ١١٤
أ - الدِّين في المنظومة الدستوريّة المصريّة ١١٥
ب - الدِّين في دساتير دول المشرق الأخرى ١١٨
ثانيًا: الدِّين والتشريعات الداخليّة ١٢٠
أ - في مجال الأحوال الشخصيّة ١٢٠
ب - في مجالات تشريعيّة أخرى ١٢٢
١. في مصر ١٢٢
٢. في الدول الأخرى ١٢٥
الفرع الثاني: الشرعة الدوليّة لحقوق الإنسان في مواجهة التشريعات الداخليّة ١٢٩
أوّلًا: المبادئ الدوليّة للعلاقة بين الشرعة الدوليّة لحقوق الإنسان والتشريعات الداخليّة ١٢٩
أ - مبدأ سموّ التشريعات الدوليّة على التشريع الداخليّ ١٢٩
ب - إدراج أحكام الاتّفاقيّات في التشريعات الداخليّة وضمان فعّاليّتها ١٣١
ثانيًا: دور الشرعة الدوليّة لحقوق الإنسان في تشريعات دول المشرق العربيّ ١٣٣
القسم الثاني: مسيحيّو المشرق العربيّ بين الاندماج والإدماج ١٣٩
المبحث الأوّل: تأثير الأقلّيّات المسيحيّة في دول المشرق العربيّ ١٤٢
المطلب الأوّل: تأكيد هويّة المسيحيّين في ظلّ نظام تعدّديّة الأحوال الشخصيّة ١٤٣
الفرع الأوّل: تطوّر استقلاليّة المسيحيّين القضائيّة والتشريعيّة في مجال

الأحوال الشخصيّة ١٤٤
أوّلًا: من الإمبراطوريّة العثمانيّة إلى فترة الانتداب ١٤٤
أ - التطوّر في ظلّ الإمبراطوريّة العثمانيّة ١٤٤
ب - التطوّر في ظلّ الانتداب ١٤٦
ثانيًا: الاستقلال القضائيّ والتشريعيّ في الحقبة الراهنة ١٥٠
أ - في مصر ١٥١
ب - في الأردنّ ١٥٣
ج - في سورية ١٥٧
د - في لبنان ١٥٩
الفرع الثاني: إشكاليّة استقلاليّة المسيحيّين القضائيّة والتشريعيّة ١٦٢
أوّلًا: الفصل بين الدِّين والدولة في المسيحيّة ١٦٢
ثانيًا: مصادر القوانين المسيحيّة ومسألة الطلاق ١٦٤
أ - الإنجيل مصدرًا وحيدًا للتشريعات المتعلّقة بالطلاق ١٦٥
ب - الإنجيل أحد مصادر التشريعات الخاصّة بالطلاق ١٦٩
المطلب الثاني: تأثير المسيحيّين السياسيّ - الثقافيّ في المشرق العربيّ ١٧٧
الفرع الأوّل: مساهمة الأقلّيّات الدينيّة في القوميّة العربيّة ١٧٧
أوّلًا: المسيحيّون والقوميّة العربيّة ١٧٨
ثانيًا: المسيحيّون والمقاومة ١٨٠
الفرع الثاني: مشاركة المسيحيّين في الحياه السياسيّة والثقافيّة ١٨٤
أوّلًا: مشاركة المسيحيّين في الحياة السياسيّة ١٨٤
ثانيًا: مشاركة المسيحيّين في الحياة الثقافيّة ١٨٨
الفرع الثالث: ديناميكيّة الأقلّيّات المسيحيّة والأنظمة السياسيّة الحاكمة ١٩١
أوّلًا: الأنظمة السياسيّة والمسيحيّون في الأردنّ وسورية ١٩٢
أ - المسيحيّون الأردنيّون والمملكة الهاشميّة ١٩٢
ب - المسيحيّون السوريّون والنظام البعثيّ ١٩٦
ثانيًا: غياب هيمنة الإسلام السياسيّة في لبنان ٢٠٠

المبحث الثاني: ذمّيّة المسيحيّين في المشرق العربيّ ٢٠٣

المطلب الأوّل: الأسلمة في نظام تعدّديّة الأحوال الشخصيّة ٢٠٤

الفرع الأوّل: أسلمة الجهاز القضائيّ والتشريعيّ المسيحيّ ٢٠٥

أوّلًا: الحدّ من اختصاص المحاكم المسيحيّة في سورية والأردنّ ٢٠٦

أ - تقييد واستبعاد اختصاص المحاكم الكنسيّة في سورية ٢٠٦

ب - تقييد واستبعاد اختصاص المحاكم الكنسيّة في الأردنّ:
من الحياديّة إلى التضييق ٢٠٩

ثانيًا: هشاشة استقلاليّة مسيحيّي مصر في مجال الأحوال الشخصيّة ٢١٣

أ - إلغاء المحاكم المسيحيّة ٢١٣

ب - شروط تطبيق شرائع المسيحيّين ٢١٥

١. الاتّحاد في الملّة والطائفة ٢١٦

٢. عدم مخالفة النظام العامّ ٢١٧

ج - تطبيق الشريعة الإسلاميّة على المسيحيّين المصريّين ٢١٩

الفرع الثاني: نظام تعدّديّة الأحوال الشخصيّة: وسيلة لأسلمة المسيحيّين .. ٢٢٢

أوّلًا: الجهاز القضائيّ والتشريعيّ بمواجهة تغيير الدّين والمذهب ٢٢٣

أ - المشرّع المصريّ يحثّ على التغيير لصالح الإسلام ٢٢٣

ب - التغيير في باقي دول المشرق العربيّ ٢٢٦

ثانيًا: المزايا المترتّبة عن اعتناق الإسلام ٢٣٦

أ - الحصول على حكم بالطلاق ٢٣٧

ب - حضانة الأطفال وديانتهم في إطار الزواج المختلط ٢٣٩

ج - حظر الزواج المختلط ٢٤٣

المطلب الثاني: دونيّة المسيحيّين السياسيّة والدينيّة ٢٥٠

الفرع الأول: شكل دونيّة المسيحيّين الدّينيّ ٢٥٢

أوّلًا: المسيحيّون في المشرق العربيّ ومسألة الردّة في الإسلام ٢٥٢

أ - حظر التبشير ٢٥٣

ب - آثار الردّة ٢٥٧

١. ملاحظات أوّليّة وعامّة ٢٥٨

٢. الارتداد بين النظريّة والواقع ٢٦٠

ثانيًا: حرّيّة ممارسة الشعائر الدينيّة: حالة مصر ٢٦٧

أ - تشييد أماكن العبادة وتجديدها ٢٦٧

ب - عقد الاجتماعات وممارسة الطقوس الدينيّة ٢٧٠

الفرع الثاني: شكل دونيّة المسيحيّين غير الدّينيّ ٢٧١

أوّلًا: مساوئ النظام التعليميّ في دول المشرق العربيّ ٢٧٢

أ - ملاحظات عامّة وتمهيديّة ٢٧٢

ب - خصوصيّة النظام التعليميّ في دول المشرق العربيّ ٢٧٤

ثانيًا: تأزّم الوضع في مصر ٢٧٧

أ - حتّى العام ١٩٧٠ .... ٢٧٨

ب - التطرّف في المجتمع المصريّ بعد العام ١٩٧٠ .... ٢٨٠

ج - في عهد مبارك ٢٨٥

ج - مرحلة ما بعد مبارك ٢٩١

ثالثًا: مواطنة منقوصة لمسيحيّي المشرق العربيّ ٢٩٢

أ - تهميش المسيحيّين اللبنانيّين في الحقبة المعاصرة ٢٩٣

ب - هشاشة حماية المسيحيّين في ظلّ النظام الأردنيّ ٢٩٨

ج - المسيحيّون ونظام الأسد في سورية ٣٠٠

خاتمة ٣٠٦

قائمة بالمصادر والمراجع ٣١٧

أوّلًا - باللغة العربيّة ٣١٧

١ - وثائق الأمم المتّحدة ٣١٧

٢ - وثائق إسلاميّة وعربيّة ٣١٩

٣ - كتب ٣١٩

٤ - مساهمات في كتب ٣٢٥

٥ - مجلّات - دوريّات ٣٢٦

٦ - قرارات محاكم ٣٢٧
٧ - دراسات، تقارير ومقالات صحافيّة ٣٣٢

ثانيًا - باللغات الأجنبيّة ٣٣٦
Documents de l'ONU – 1 .... ٣٣٦
Assemblée générale – A ٣٣٦
Comités des droits de l'homme – B ٣٣٧
Commission et Conseil des droits de l'homme – C ٣٣٨
Autres rapports et études – 2 .... ٣٤٠
Ouvrages – 3 .... ٣٤١
Thèses et mémoires – 4 .... ٣٤٧
Contribution à des ouvrages collectifs – 5 .... ٣٤٨
Articles de revues scientifiques – 6 .... ٣٥٦
Contribution à des colloques ٣٦٤
Articles de presses et sites internet – 7 .... ٣٦٧
Sites – 8 .... ٣٧٠

فهرس المحتويات ٣٧٣

تصميم الغلاف : **صفاء الفطايري**
الطباعة : **المطبعة العربيّة ش.م.ل.**

٢٦٩٥-١-١٥/١٠/٢٠١٦

يأتي هذا الكتاب في وقت تشهد فيه بلدان المشرق العربيّ تحوّلاتٍ سياسيّة وإستراتيجيّة كبيرة، مترافقة مع تناقص لافت في أعداد المسيحيّين، قد يسفر عن انعدام وجودهم، وهو ما قد يقضي على وجه المشرق العربيّ المتعدّد، ويؤدّي إلى إفراغ هذ المنطقة التي هي مهد المسيحيّة، من قاطنيها الأصليّين. تُطرح اليوم مسألة وجود المسيحيّين بشكل أكبر على إثر اندلاع نزاعات مسلّحة في منطقة المشرق العربيّ وتنامي التيّارات المتطرّفة التكفيريّة التي لا تفتأ عن تكفير المسلمين أنفسهم، وهذا ما يدعو إلى التساؤل عن مستقبل المسيحيّين في ظلّ التحوّلات التي تشهدها هذه المنطقة وإمكانيّة صمودهم فيها. يُتيح الكتاب قراءة الإشكاليّات المتعلّقة بالحريّة الدينيّة واندماج هذه الأقلّيّات وإرساء دعائم الديمقراطيّة في دول المشرق العربيّ. فيُحلّل بعض الجوانب السياسيّة والقانونيّة في ضوء مبادئ حقوق الإنسان والشريعة الإسلاميّة، من دون تهميش دور سياسات الأنظمة الحاكمة وبعض العوامل التاريخيّة والدوليّة والإقليميّة والوطنيّة المؤثّرة في هذا الصدد.

يُعالج هذا الكتاب الضمانات القانونيّة المختلفة لحقوق الإنسان بشكل عامّ، والأقلّيّات المسيحيّة بشكل خاصّ. ويسلّط الضوء على تأثير التشريعات الدينيّة، سواء الإسلاميّة أو المسيحيّة، في وضع حقوق الإنسان في منطقة المشرق العربيّ، وذلك بمقارنة المنظومتَيْن القانونيّة والسياسيّة في كلٍّ من مصر وسوريا ولبنان والأردنّ ومدى احترامهما القانون الدوليّ لحقوق الإنسان. كما يسلّط هذا الكتاب الضوء على أبرز أوجه التمييز التي يُعاني منها مسيحيّو المشرق العربيّ، سواء في التشريعات وفي قرارات المحاكم، أو في سياسات الأنظمة الحاكمة، قبل أن يطرح مجموعةً من التوصيات الكفيلة بالإسهام في تعزيز مبدأ المواطنة. يختصّ القسم الأوّل منه بمعالجة مختلف الضمانات القانونيّة لحقوق الأقلّيّات على الصُعد الدوليّة والإقليميّة والوطنيّة قبل أن يعالج القسم الثاني مدى احترام هذه الضمانات وإعمالها في دول المشرق العربيّ، مسلّطًا الضوء على وضع المسيحيّين الذي يتراوح بين الاندماج والإدماج القسريّ.

* * *

الدكتور نائل جرجس أكاديميّ سوريّ الأصل من أبناء بلدة مرمريتا، أكمل دراسته في كليّة الحقوق بجامعة دمشق قبل أن يلتحق بجامعة غرنوبل الثانية ـ فرنسا لإتمام دراساته العليا، حيث حصل على شهادة ماجستير في القانون الدوليّ والأوروبيّ، وشهادة الدكتوراه في حقوق الإنسان بدرجة مشرّف جدًّا مع تهنئة من أعضاء لجنة المناقشة كافّةً. شارك في العديد من المؤتمرات الدوليّة ونُشرَ له العديد من المقالات العلميّة في مجلّات عربيّة وأجنبيّة. حرّر تقارير واستشاراتٍ قانونيّة للعديد من المنظّمات غير الحكوميّة العاملة على منطقة المشرق العربيّ، كما عملَ مدرِّسًا جامعيًّا في كليّة الحقوق بجامعة باريس الجنوبيّة، وكذلك باحثًا في مجال حقوق الإنسان وحوار الأديان في جامعة جنيف.

دار المشرق ش.م.م.
ص.ب. ١٦٦٧٧٨
الأشرفية، بيروت ٢١٥٠ ١١٠٠
لبنان

التوزيع:
مكتبة إسطفان
موزّعون
ص. ب: ٥٠١٦٥ – فرن الشباك، بيروت
لبنان

ISBN 2-7214-7102-3
9 782721 471024
Réf:POLPPP00007A